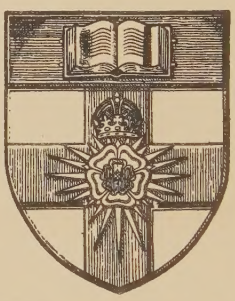
PR [CG6 - Zeitschrift]



UNIVERSITY OF LONDON
SHL
LIBRARY
WITHDRAWN

INHALTSVERZEICHNIS

XI. Jahrgang 1959

A. Abhandlungen

	Seite
Andreas, Willy: Jacob Burckhardt auf der Höhe des Lebens	132
Baumgardt, David: Unlösbare moralische Konflikte, ihre Auslegung im Judentum, Christentum und der Existenzphilosophie	297
Benz, Ernst: Die Wiederentdeckung der Meditation in der modernen Religionswissenschaft und Theologie	258
Dulière, W. L.: Antinoüs et le Livre de la Sagesse	201
Funke, Gerhard: Die Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben (Albert Schweitzer und wir)	356
Gross, Julius: Ur- und Erbsünde bei Haimo von Auxerre	14
Hatzfeld, Lutz: Staatsräson und Reputation bei Kaiser Karl V.	32
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Kants Philosophie und ihre vierfache Wirkung auf Christen seiner Zeit	327
Knoke, Walther: Schwenckfelds Sakramentsverständnis	314
Lorenz, Heinz: Das Bewußtsein der Krise und der Versuch ihrer Überwindung bei Wilhelm Dilthey und Graf Yorck von Wartenburg	59
Menschings, Gustav: Fragen und Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung	1
Parekh, Manilal: An Autobiographical Sketch (mit einer Einführung von Ernst Benz: Manilal Parekh, der christliche Gandhi)	152
Schlawe, Fritz: Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Teil I	240
Schlawe, Fritz: Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Teil II	343
Zeller, Winfried: Valentin Weigel und die Augsburgische Konfession (zu einem neuen Weigel-Autograph)	227
Zepf, Max: Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike	105

B. Miscellanea

Baumgardt, David: Ernst Cassirer und die moderne Wissenschaftslage	275
Ben-Chorin, Schalom: „Ich und Er" — Eine liturgische Formel	267
Bruehl, Clemens M.: Götter und Dämonen	168
Del Medico, H. E.: Une Étymologie du Nom des Esséniens	269
Kaufmann, Carola: Karl Joël zum Gedächtnis	272
Kreppel, Friedrich: Max Scheler und das Philosophieren	383
Kupisch, Karl: Von Herborn nach Hofgeismar (zur zweiten geistesgeschichtlichen Arbeitstagung)	280
Löfler, Imre: Der Arzt, sein Patient und die Krankheit	387
Rheinfelder, Hans: Gmelins Dante-Kommentar	174
Salomon-Delatour, Gottfried: Kurt Breysig (1866—1940)	80
Schoeps, Hans Joachim: Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars von Qumran	69
Schoeps, Hans Joachim: Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen	72
Szyszman, Simon: Ascèse et Pauvreté dans la Karaïte	373
Wilson, R. Mcl.: Some Recent British Publications	77
Wilson, R. Mcl.: Recent British Publications III	380
Winter, Paul: Anläßlich eines neuen Jesus-Buches	165

C. Buchbesprechungen

Amadou, Robert: Das Zwischenreich (Leibbrand) 291
Arendt, Hannah: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Leben der Gegenwart (Knoll) 103
Baeck, Leo: Aus drei Jahrtausenden, wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens (Schoeps) 182
Benz, Ernst: Franz v. Baader und Kotzebue, das Rußlandbild der Restaurationszeit (Schoeps) 93
Beyreuther, Erich: August Hermann Francke (Zeller) 92
Bollnow, Otto Friedrich: Die Lebensphilosophie (Hennemann) . . 284
Borst, Arno: Der Turmbau von Babel (Schoeps) 90
Boss, Medard: Psychoanalyse und Daseinsanalytik (Goeman) . . . 393
Bouyer, Louis: Vom Geist des Mönchstums (Meier) 188
Boveri, Margret: Der Verrat im XX. Jahrhundert (Knoll) 191
Brückner, Wolfgang: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn (Meier) 395
Brunstäd, Friedrich: „Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften" (Kreppel) 95
Buch des Dankes an Georg Simmel, Briefe, Erinnerungen, Bibliographie (W. Schlegel) 283
Buddecke, Werner: Die Jakob-Böhme-Ausgaben, ein beschreibendes Verzeichnis 397
Dempf, Alois: Weltordnung und Heilsgeschichte (W. Schlegel) . . . 389
Der konservative Gedanke. In ausgewählten Texten dargestellt von Hans Barth (Knoll) 287
Eberhard, Otto: Aus Palästinas Legendenschatz (Ehrlich) 293
Ehrlich, Ernst Ludwig: Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (Lamm) 87
Emmel, Hildegard: Weltklage und Bild der Welt in der Dichtung Goethes (Prang) 192
Fuchs, Ernst: Hermeneutik (Weerda) 395
Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Junker) 403
Glum, Friedrich: Jean Jacques Rousseau, Religion und Staat, Grundlegung einer demokratischen Staatslehre (Knoll) 101
Gray, John: The Legacy of Canaan (Ehrlich) 87
Gregorovius, Ferdinand: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter vom 5. bis 16. Jahrhundert; 13. u. 14. Buch (Ottnad) 404
Grimm, Georg: Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation (Bastian) 85
Grossmann, Kurt R.: Die unbesungenen Helden, Menschen in Deutschlands dunklen Tagen (Ehrlich) 184
Gundry, D. W.: Religions (Wilson) 179
Günther, Herbert: Der Buddha und seine Lehre (Mensching) . . . 86
Haas, Willy: Literarische Welt (Schoeps) 198
Heer, Friedrich: Experiment des Lebens (Huntemann) 400
Heinemann, Fritz: Existenzphilosophie, lebendig oder tot? (W. A. Schulze) 286
Heinemann, Fritz: Jenseits des Existentialismus (W. A. Schulze) . . 392
Hölderlin-Jahrbuch, Neunter Band (Prang) 193
Huber, Max: Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie (Philipp) 398
Kirchner, Joachim: Das deutsche Zeitschriftenwesen, seine Geschichte und seine Probleme, Teil I: Von den Anfängen bis zum Zeitalter der Romantik (Schoeps) 189
Kirsten, E. und Kraiker, W.: Griechenlandkunde. Ein Führer zu klassischen Stätten (Bruehl) 407

Klee, Paul: Das bildnerische Denken (Diwald) 190
Koch, Franz: Idee und Wirklichkeit. Deutsche Dichtung zwischen Romantik und Naturalismus (Prang) 194
Korff, H. A.: Goethe im Bildwandel seiner Lyrik (Prang) 103
Kretschmer, Wolfgang: Psychologische Weisheit der Bibel (Allwohn) 199
Krusche, Werner: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin (Weerda) 396
Lamm, Hans: Von Juden in München, Ein Gedenkbuch (Knoll) . . . 183
Landshut, Siegfried / Gaebler, Wolfgang: Politisches Wörterbuch (Knoll) 401
Lang, Albert: Wesen und Wahrheit der Religion (Mensching) . . . 179
Lasaulx, Ernst von: Des Sokrates Leben, Lehre und Tod (Schoeps) . 392
Leibbrand, Werner: Die spekulative Medizin der Romantik (Philipp) 291
Maeder, Alphonse: Der Psychotherapeut als Partner (Leibbrand) . . 200
Matt, Leonhard von: Francis Trochu, Bernadette Soubirous (Meier) . . 397
May, Eduard: Heilen und Denken (Löfler) 288
Meier, P. Ludger: Die Barfüßerschule zu Erfurt (J. F.) 188
Michael, J. P.: Christen suchen eine Kirche (Kantzenbach) 96
Nachtigall, Horst: Die amerikanischen Megalithkulturen (Müller) . 180
Natzmer, Gert von: Die geistigen Mächte unseres Jahrhunderts . . 281
Oberndörfer, Dieter: Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft (Huntemann) 402
Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (Huntemann) 92
Pieper, Josef: Über den Begriff der Tradition (Hennemann) . . . 398
Pongs, Hermann: Wilhelm Raabe, Leben und Werk (Schuster) . . . 196
Reiners, Ludwig: Bismarck, Bd. II (Knoll) 102
Reymond, Philippe: L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament (Ehrlich) 292
Rössler, Roman: Das Weltbild Nikolai Berdjajews (Müller) . . . 93
Rouse, Ruth / Neill, Stephan Charles: Geschichte der ökumenischen Bewegung (Kantzenbach) 95
Salmony, H. A.: Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie (Thieme) 390
Samjatin, Jewgenij: Wir (Huntemann) 402
Schmidt, Adalbert: Literaturgeschichte (Haeckel) 405
Schneider, Rudolf: Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles (Zepf) 187
Schubert, Kurt: Die Gemeinde vom Toten Meer, ihre Entstehung und ihre Lehren (Ehrlich) 293
Schulin, Ernst: Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke (Schoeps) 189
Schultze, Bernhard: Wissarion Grigorjewitsch Belinski, Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Rußland (Lauth) 282
Seckel, Dietrich: Buddhistische Kunst Ostasiens (Mensching) . . . 86
Segelberg, Erik: Masbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism (Rudolph) 293
Stratmann, Franziskus Maria: Die Heiligen in der Versuchung der Macht (Meier) 396
Strauß, Leo: Naturrecht und Geschichte (Küchenhoff) 91
Taylor, Vincent: The Person of Christ in New Testament Teaching (Wilson) 185
Thieme, Hans: Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten (Liermann) 100
Töpfer, Bernhard: Volk und Kirche z. Zt. der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich (Achter) 98
Vietinghoff-Riesch, Arnold Frhr. v.: Letzter Herr auf Neschwitz, ein Junker ohne Reue (Schoeps) 408

Wegener, G. S.: 6 000 Jahre und ein Buch — von Hunderten geschrieben — von Tausenden überarbeitet — von Millionen gelesen (Hesse) 181
Weisheit der Väter, ein Kirchenväterbrevier (Huntemann) . . 395
Westermann, Klaus: Tausend Jahre und ein Tag (Wendel) . . . 88
Wetter, Gustav A.: Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion (Hennemann) 393
Winter, Ernst Karl: Christentum und Zivilisation (Huntemann) . 97

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE

Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE), G. MENSCHING (BONN),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
E. BENZ (MARBURG) und H. J. SCHOEPS (ERLANGEN)
VERLAG: E. J. BRILL G. M. B. H., KÖLN

1959 XI. Jahrgang Heft 1

FRAGEN UND ERGEBNISSE RELIGIONSGESCHICHTLICHER FORSCHUNG

auf dem 9. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Tokyo 1958

GUSTAV MENSCHING

Am 27. August 1958 begann in Tokyo der 9. Internationale Kongreß für Religionsgeschichte, zu dem sich etwa 600 Teilnehmer aus allen Teilen der Welt, vorwiegend natürlich aus Asien, angemeldet hatten. Die Veranstaltung, von den Japanern glänzend organisiert, nahm einen überaus erfreulichen Verlauf. Für die nicht in Japan Beheimateten, insbesondere natürlich für die aus dem Abendland Gekommenen, war es ein überaus wichtiges und einmaliges Erlebnis, das „Land der aufgehenden Sonne" mit all seinen Schönheiten kennenzulernen. Vor allem aber hatten die Religionsforscher Gelegenheit, auf den von der Kongreßleitung veranstalteten Studienreisen, Buddhismus und Shinto an den Brennpunkten ihres auch heute noch sehr lebendigen Lebens, in Nikko und Kamakura, in Ize, Nara und Kyoto, zu beobachten und ihre herrlichen Tempel und Schreine zu bewundern. Der Kongreß selbst hatte drei Abschnitte: zunächst drei Tage, die mit wissenschaftlichen Referaten ausgefüllt waren; zwischen diesem ersten und dem nach zwei Tagen folgenden zweiten Teil lagen bereits zwei Studienreisen nach Nikko und Kamakura. Den zweiten Teil bildete das sog. Symposion, ein von der UNESCO angeregtes, an mehreren Tagen und in verschiedenen Gruppen geführtes Gespräch über die Bedeutung der Religionen in Ost und West für Begegnung und Verständigung von Ost und West und damit für den Frieden der

Welt. Der dritte Teil bestand dann aus den bereits zwischen dem ersten und zweiten Teil begonnenen und nach dem zweiten Teil ausgiebig und mehrtägig fortgesetzten Studienreisen durch das Land. Über den zweiten Teil des Kongresses hier zu berichten, erübrigt sich, da es hier weniger um wissenschaftliche Erkenntnisse als um praktische Konsequenzen solcher Erkenntnisse ging. Auch von den wichtigen und interessanten Studienfahrten des dritten Teiles kann hier nicht die Rede sein. Wir wollen vielmehr zu zeigen versuchen, mit welchen Fragen sich die Religionsforschung der Welt, soweit deren Repräsentanten in Tokyo versammelt waren, beschäftigt, und was an vorgelegten Ergebnissen von allgemeinerem Interesse ist. Dazu ist es natürlich nötig, aus den etwa 95 in Tokyo in verschiedenen Sektionen gehaltenen Referaten eine Auswahl zu treffen und aus diesen auch nur das mir wichtig Scheinende in Kürze mitzuteilen. Wir wollen so verfahren, daß wir die auf die einzelnen Religionen und auf die allgemeinen Forschungsgebiete (vergleichende Untersuchungen, Phänomenologie) sich beziehenden Referate zusammenordnen.

Nur wenige Referate beschäftigten sich mit den Religionen der Naturvölker. C. M. Edsman (Univ. Uppsala) behandelte die Bärenriten unter den skandinavischen Lappen. Diese Veranstaltungen zeigen manche Ähnlichkeit mit denen sibirischer Stämme und der Ainu. Fragmente von Bärenliedern der Lappen, die diese dramatisch gestalten, bildeten die Grundlage dessen, was der Referent über diese Bärenriten berichtete. J. Tanase (Ryûkoku Universität, Japan) sprach über die historischen Beziehungen zwischen den Auffassungen vom Leben nach dem Tode und den Bestattungssitten in Ozeanien. Auf Grund seiner Studien zahlreicher Rituale und der entsprechenden Glaubensanschauungen in Australien, Neu-Guinea, Melanesien, Polynesien und Indonesien legte der Referent folgende Fakten als gesicherte Ergebnisse vor: Baumbestattung, Fehlen von Begräbnisopfern, Einbalsamierung, verbunden mit dem Glauben an Kindergeister und Wiedergeburt, finden sich in Neu-Guinea und Indonesien; südostaustralische Stämme praktizieren ein einfaches Begräbnis und hegen den Glauben an eine himmlische Welt unter der Herrschaft eines höchsten Wesens; südliche Stämme Australiens üben Bestattung in einem offenen Grab, was der Referent als Mischung zwischen Begräbnis und Baumbestattung ansieht. Die Jenseitsvorstellungen sind nicht uniform; Beisetzung in sitzender Position, Schädelverehrung, verbunden mit dem Glauben an eine Unterwelt, finden sich in der südlichen Hälfte von Melanesien; die meisten Melanesier glauben an eine Überwelt auf der Erde, ihre Bestattungssitten sind charakterisiert durch einen langen Abstand zwischen Tod und Begräbnis;

Verbrennung ist selten in Ozeanien. — Wilhelm Koppers (Universität Wien) hatte als Thema seines Referates „Prophetismus und Messiasglaube als Problem der Ethnologie und der Weltreligion": unter Eingeborenenstämmen Amerikas, Afrikas und Ozeaniens gibt es gewisse revolutionäre Bewegungen, die man als Messianismus und Prophetismus bezeichnet. Koppers meint, daß die meisten Bewegungen, die auf eine Heilserwartung hinauslaufen, durch Kontakte mit dem Christentum zustande gekommen sind. Unter manchen schriftlosen Völkern Südafrikas, Nordamerikas, Melanesiens und der Philippinen begegne man indessen Opferpraktiken z. B. der Tötung von Haustieren mit dem Ziel der Erlösung und Befreiung, sogar mit eschatologischen und chiliastischen Ideen verbunden, die als unabhängige Entwicklungen anzusehen seien.

Allgemeine und spezielle Probleme aus dem Bereich des Hinduismus waren Gegenstand zahlreicher Vorträge, von denen wir über einige kurz berichten wollen: A. C. Bouquet (Universität Cambridge, England) berichtete über eigene Beobachtungen hinduistischer Riten im Zusammenhang mit Neujahrsfeiern in Shiva- und Vishnutempeln. Da der Referent an dem Abendopfer im Shiva-Tempel teilnehmen durfte, war er in der Lage, interessante Einzelheiten über den Gottesdienst mit seinen Darbringungen von Speise, Weihrauch, Feuer usw. sowie über die dabei stattfindende Kommunion zu berichten. Außer diesem Gottesdienst wurden in dem Referat noch zwei Prozessionen zu einem Vishnu- und einem Shivatempel beschrieben. Auch bei diesen Zeremonien stellte der europäische Beobachter zahlreiche Parallelen zu bekannten Phänomenen der außerindischen Religionswelt fest, z. B. Riten der Verscheuchung böser Mächte, heiligen Tanz, Incubation usw. — K. Tamaki (Universität Tokyo) beschäftigte sich in seinem Referat mit dem Bemühen um das Absolute im modernen Indien, d. h. mit den Gedanken Râmakrishnas, Vivekannandas, Aurobindos, Gandhis und Tagores über das Absolute. Er faßt das Gemeinsame in den Anschauungen der genannten Persönlichkeiten in folgenden Thesen zusammen: das Absolute ist erprobt in persönlicher Erfahrung und daher positiv; es ist ohne Ende und muß daher unbegrenzt gesucht werden; obwohl die Erfahrung des Absoluten alle Gedanken und Dogmen transcendiert, muß die echte Entwicklung der Religion, die Ethik, die Kunst und alle Aktivität des Lebens fest in ihm wurzeln; die bemerkenswerteste Tendenz des modernen Indien bzw. seiner Philosophie sieht der Referent in dem Bemühen, die Ideale in der irdischen und gegenwärtigen Welt zu verwirklichen, statt sich auf Meditation und Poesie zu beschränken. — K. Ramacandra (Indien) hielt ein Referat über die Religionen

der Tamilen in Vergangenheit und Gegenwart. Ob die Tamilen Sumer kolonisiert haben oder die Sumerer das Tamil-Land in Indien, sei heute noch eine offene Frage. Sicher aber seien sprachliche und kulturelle Verwandtschaften zwischen beiden Völkern vorhanden. Die Tamilen sind überzeugt, daß ihre Sprache und ihre heiligen Schriften von einem Gott, nämlich von Shiva, geoffenbart seien. Unter den wichtigsten Gottheiten sind vor allem der dunkelfarbige Mayon (Vishnu) und Seyon, der rotfarbige Shiva, zu nennen. Beide stehen in Beziehung zur einheimischen geistigen Kultur der alten Tamilen, während Indra und Varuna vedische Götter der Arier sind. Die Tamilreligion absorbierte das Wertvollste der vom Norden kommenden Religionen des Brahmanismus, Buddhismus und Jainismus und verband es mit den einheimischen Religionen des Vishnavismus und Shivaismus. Mit dem Auftreten der Alvars, gottbegeisterter Sänger, breitete sich die hingebungsvolle Gottesliebe (bhakti) in Südindien aus. Der bedeutendste unter ihnen war Manikka Vashagar, dessen Thiruvashagam mit seinen 654 Stanzen noch heute einen besonderen Platz einnimmt. In späteren Jahrhunderten traten in Südindien Persönlichkeiten auf, die aus den verschiedenen religiösen Anschauungen eine große Synthese schufen: Thayumanar, Dichter, Philosoph und Mystiker des 18. Jahrhunderts, war der eine. Sein Werk wurde fortgesetzt durch Ramalingam im 19. Jahrhundert, der ein Yogi, Poet und Prophet war und 1874 starb. Sein Bestreben war, die Einheit der Religionen den Menschen zum Bewußtsein zu bringen. In Vadalur baute er einen „Tempel der Menschheit" als Ort der Verehrung, an dem Menschen aller Glaubensformen zusammenkommen können. — R. N. Dandekar (Universität Poona, Indien) zeichnete unter dem Titel „Der Hinduismus und die Bhagavadgîtâ" in kurzen Zügen die Entwicklung des Hinduismus, in dem vedische Religionsformen und außervedische Stammesreligionen zusammenflossen. Als vor allem kennzeichnenden Faktor des allumfassenden Hinduismus bezeichnete Dandekar den Krishnaismus, der nach seiner Meinung seinen Ursprung unter den Stämmen von West- und Zentral-Indien hatte. — Mit dem Krishna-Kult beschäftigte sich auch N. Hein (Yale Universität, USA), der über krishnaitische Mysterienspiele in Mathurâ im Alten Indien sprach. Er zeigte, daß Vaishnava-Schauspieler im 1. nachchristlichen Jahrhundert ihre Aktivität in Mathurâ konzentriert hätten.

Wie nicht anders zu erwarten in einem Lande, in dem Buddhismus und Shinto seit Jahrhunderten neben einander bestehen, waren besonders viele Referate beiden Religionen gewidmet. H. Nakamura (Universität Tokyo) erörterte die Vergottung des Menschen Gotama. Es wurde gezeigt, daß in den frühesten buddhistischen Schriften der

Stifter des Buddhismus als hervorragender Mensch angesehen und ohne besondere Ehrenbezeichnung genannt wurde. So wandte man auf ihn dieselben Benennungen an, die auch brahmanischen oder nicht-brahmanischen Persönlichkeiten beigelegt wurden wie z. B. brâhmana, isi, muni, samana, kevalin, vîra, mahahâvîra usw. Als aber, besonders in der Periode nach Ashoka, Buddha immer mehr als ein übernatürliches göttliches Wesen betrachtet wurde, bezeichnete man ihn auch mit entsprechenden Titeln wie atideva, devadeva usw. Er wirkt Wunder und ist allwissend. Seine Gestalt zeigt bestimmte Eigenschaften, die bei gewöhnlichen Menschen nicht zu finden sind. Auch wurde Buddha mit weltlicher Autorität verbunden und zum Weltherrscher (cakravartin) erklärt. — Mit der „natürlichen Mystik" des Zen beschäftigte sich H. Dumoulin (Sophia Universität, Tokyo). Der Referent bezog sich in seinen Ausführungen auf C. G. Jung, der das im Zen zentrale „satori"-Erlebnis als das Hervorbrechen der unbewußten Kräfte der menschlichen Seele bezeichnet hat. Aber der spezifisch mystische Charakter der Erfahrung jenseits des rein Seelischen könne auf diese Weise nicht erfaßt werden. In ähnlicher Weise habe der französische Forscher Benoit Satori als Integration oder Realisation des Menschen in seiner seelischen Totalität betrachtet. Dumoulin schlägt als charakterisierende Bezeichnung der Zen-Erfahrung den Terminus „natürliche Mystik" vor, um damit sowohl den im Zen vorliegenden Kontakt mit dem Absoluten anzudeuten als auch Zen von dem Phänomen der „übernatürlichen Mystik der Gnade" und von der Magie abzugrenzen. — Eine Spezialfrage buddhistischer Dogmatik behandelte Y. Sakamoto (Rissho Universität, Japan), nämlich das Problem der Erreichung der Buddhaschaft durch Bäume und Pflanzen, die ja ebenfalls zu den erlösungsbedürftigen irdischen Erscheinungsformen gehören. Von zahlreichen buddhistischen Lehrern ist die Möglichkeit der Erreichung der Buddhaschaft auf fühlende Wesen beschränkt worden. In Japan dagegen lehrte Kukai (774—835), daß Bäume und Pflanzen die Buddhaschaft erlangen können, da das Universum aus wechselseitig von einander abhängigen sechs Elementen bestehe, so daß also kein prinzipieller Unterschied zwischen den irdischen Erscheinungsformen anzunehmen sei. Auch Nichiren (1222—1282) vertrat diesen Standpunkt, indem er darauf hinwies, daß das Wort „pundarîka" (= Lotos) in "saddharmapundarîka" die Möglichkeit anzeige, daß auch Bäume und Pflanzen die Buddhaschaft erlangen können. Er erklärt weiter, daß die ganze Dharma-Welt Buddha selbst sei, weil der Buddha sich selbst in alles verwandele, auch in Blätter, Gras und Bäume. — A. Pezzali (Italien) behandelte Persönlichkeit und Lehre Shântidevas,

der im 8. Jahrhundert n. Chr. lebte. Es sollte gezeigt werden, daß der mystische Grundcharakter Shântidevas die Grenzen seiner Tradition und Religion überschreite und einen universalen Ausdruck von Verehrung und Liebe erreiche, indem er selbst zu einer Persönlichkeit voll reiner Nächstenliebe wurde. — Eine kurze Geschichte des Buddhismus in Vietnam bot N a g a T h e r a (Vietnam). Im 2. Jahrhundert n. Chr. wurde der Buddhismus in Vietnam durch indische Mönche eingeführt und gewann in den folgenden Jahrhunderten immer mehr an Bedeutung. Im 15. Jahrhundert blühte vor allem der Mahâyânabuddhismus in Vietnam. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand im Lande eine buddhistische Erweckungsbewegung unter Mönchen und Laien. Obwohl der Mahâyânabuddhismus in Vietnam dominiert, entstand letzthin in bestimmten Kreisen das Verlangen, zu einer früheren Form des Buddhismus zurückzukehren, nämlich zum Theravada-Buddhismus, der von Cambodia, Burma und Ceylon um 1930 eingeführt wurde. — A. L. D u p o n t - S o m m e r (Universität Paris) berichtete von einer interessanten, jüngst entdeckten griechisch-aramäischen Inschrift des indischen Königs Ashoka im Süden von Afghanistan. Die Inschrift muß aus den Jahren 224 oder 223 v. Chr. stammen und liegt in griechischer und aramäischer Fassung vor. Der griechische Text lautet (übersetzt aus der mir vorliegenden englischen Fassung): „Zehn Jahre waren vergangen, da zeigte König Piodassès den Menschen Frömmigkeit. Und seitdem machte er die Menschen frömmer, und alles gedeiht auf der ganzen Erde. Und der König enthält sich aller lebenden Wesen, und die anderen Menschen und alle Jäger und Fischer des Königs haben aufgehört zu jagen. Und diejenigen, die nicht Herren ihrer selbst waren, hörten, so viel sie konnten, auf, nicht Herren ihrer selbst zu sein. Und sie wurden Vater und Mutter und alten Leuten gehorsam, im Gegensatz zu ihrer früheren Gewohnheit. Und so handelnd werden sie ein besseres und fruchtbareres Leben führen in jeder Beziehung.“ Der aramäische Text ist etwas länger und wohl von dem griechischen nicht abhängig. Dupont-Sommer vermutet, daß es einen indischen Text gab, dessen selbständige Varianten der griechische und der aramäische Text sind.

Besonders viele Referate waren begreiflicherweise dem S h i n t o bzw. der japanischen Frömmigkeit im allgemeinen gewidmet. Das für Europäer schwer verständliche Phänomen der Koexistenz von Shinto und Buddhismus, von Shinto-Schreinen und buddhistischen Tempeln suchte R. N i y e d a (Waseda Universität, Japan) metaphysisch zu interpretieren. Einer der logischen Gründe, der die Koexistenz beider Religionen erleichtere, bestehe darin, daß in einem

Zweige des Buddhismus (im Zen) die Welt impersonal oder natürlich aufgefaßt werde, wie im Shinto auch. Der religiöse Sinn der Japaner habe wenig Sinn für einen rigorosen Monotheismus, wie er im Christentum vorliege. Niyeda charakterisierte die Struktur japanischer Frömmigkeit als „logischen Polytheismus". — Ein in der Religionswelt weit verbreitetes, aber in Japan noch heute zentrales Phänomen ist der heilige Berg. Von seiner Bedeutung im religiösen Leben des japanischen Volkes sprach H. Kishimoto (Universität Tokyo). Der Referent gab fünf Gründe dafür an, daß das Phänomen des Berges im japanischen Volksglauben eine so bedeutende Rolle spielt: die Beschaffenheit des Landes mit seinen vielen Bergen, der intuitive Sinn des japanischen Volkes, die freundliche und harmonische Einstellung zur Natur, die Struktur der Gemeinschaft und historische Wandlungen in der religiösen Situation. Entweder werde der Berg, wie z. B. der Fuji oder der Berg Miwa, als Symbol aufgefaßt und von der Ebene aus verehrt, oder der Berg werde bestiegen, um dadurch religiöse Werte zu verwirklichen. Diese letztere Form des religiösen Verhaltens dem Berge gegenüber sei besonders auch vom Buddhismus geübt; denn, abgesehen davon, daß buddhistische Klöster meistens auf Bergen angelegt wurden, benutzt man steile Berge mit Vorliebe als Mittel geistigen Trainings, indem man sie ersteigt. — Die Wandlungen der japanischen Religion in der vorklassischen Periode, d. h. in der Zeit bis zur Abfassung der klassischen Religionsdokumente im 8. Jahrhundert n. Chr., waren Gegenstand eines Referates von M. Eder (Nanzan Universität, Japan). Es wurde gezeigt, daß die animistischen Gottheiten allmählich im Zusammenhang mit den sozialen und politischen Wandlungen im Volke anthropomorphisiert und in Systeme zusammengeschlossen wurden, in denen Natur- und Ahnengottheiten nebeneinander sich finden. — Die göttlichen Objekte der Verehrung im Shinto, die ursprünglich mit verschiedenen Namen benannt wurden, wie M. Anzu (Kokugakuin Universität, Japan) berichtete, wurden später, in der Heinan-Periode des 10. Jahrhunderts, unter dem Begriff „kami" zusammengefaßt, der genau das meine, was R. Otto „das Numinose" genannt habe. — Der Eintritt Fremder wurde im alten Japan mit zwiefachen Gefühlen des Willkommens und der Abwehr begleitet. Dem entsprach nach dem Bericht von T. Iwamoto (Kokugakuin Universität, Japan) die Praxis, an den Grenzen Shinto-Schreine zu errichten, in denen Zeremonien vollzogen wurden, durch die einerseits die Invasion fremder Gottheiten verhindert wurde und andererseits Reinigung und Exorzismus die Gefahren beseitigten, die mit der Beziehung zu fremden Ländern verbunden sind. In Verbindung mit den exorzistischen Riten wurde den

Fremden heiliger Wein gereicht und dann wurden sie als Bringer von Glück bewillkommnet. — Fundamentale Probleme des gegenwärtigen Shinto behandelte N. Hirai (Kokugakuin Universität, Japan). Zwei verschiedene Richtungen seien bemerkbar: die eine ist darauf bedacht, den Staats-Shinto, der auf Befehl der Besatzungsarmee abgeschafft wurde, wiederherzustellen und die Loyalität dem Staate gegenüber als höchsten ethischen Wert zu betrachten. Die andere Richtung ist bestrebt, unter den Bedingungen der Nachkriegszeit den Sinn des Shinto zu überprüfen und zu unterscheiden zwischen persönlichem und staatlichem Leben, für welches man eine neue shintoistische Sozialordnung aufrichten möchte. Dabei spielt der theologische Disput zwischen dem im Shinto bisher vertretenen Nationalismus und dem Universalismus, den manche Kreise anstreben, eine besondere Rolle. Die eine Richtung hält streng fest an der Anschauung, daß Schrein-Shinto undenkbar sei ohne Nationalismus und Herrscherkult. Dem gegenüber gibt es unter den Studenten eine Bewegung, die den Shinto befreien möchte von seiner engen, auf Japan konzentrierten Ideologie und von der Anschauung, daß Staatsloyalität der höchste ethische Wert sei. Das positive Ziel ist dabei die Entdeckung universaler Ideen für die Grundbezirke der Lebens- und Weltanschauung und der Lebenseinstellung. — Musik und Drama stehen, wie M. Nishitsunoi (Kokugakuin Universität, Japan) berichtete, in engster Beziehung zur Religion in Japan. Musik, Gesang und Tanz dienten von früher Zeit an dazu, die Götter zu erfreuen. In der Periode der Verbindung von Shinto und Buddhismus entstand im 13. Jahrhundert ein Tanz zur Verehrung des Namens Buddhas (Nembutsu-odori), aus dem sich zahlreiche andere Gesanges- und Tanzformen entwickelt haben. — M. Ono (Kokugakuin Universität, Japan) betonte die Bedeutung des Shinto für die Pflege einer weiten Toleranz nicht nur hinsichtlich eines Synkretismus mit dem Buddhismus und anderen Religionen, sondern auch in dem Sinne, daß das soziale Leben erfüllt werde mit einem Geiste des guten Einvernehmens und der Zusammenarbeit. — Das Referat von K. Tagita (Nanzan Universität, Japan) handelte von einer japanisch-christlichen Geheimsekte der „Kirishiten". Japanische Christen erlitten vielfach heftige Verfolgungen, deren Grund in erster Linie darin lag, daß die Christen ihre Loyalität statt primär auf den Kaiser auf Gott richteten. Die weltlichen Behörden mitverstanden die christliche Loyalität Gott gegenüber und sahen in ihr eine Schwächung der zivilen Autorität. Um diesen Verfolgungen zu entgehen, zogen sich manche Christen in die Verborgenheit im Nordwesten des Landes (Kyushu) zurück. Die Hälfte dieser Christen lehnte die Aufforderung ab, sich der univer-

salen katholischen Kirche einzugliedern, und pflegte weiter ihre von ihren Vorfahren überlieferten Sitten, die im Laufe der Zeit manche Abweichung vom offiziellen christlichen Glauben aufwiesen, z. B. die Praxis des Ahnenkultes. — K. Takezono (Universität Osaka, Japan) wies darauf hin, daß das einzigartige Charakteristikum der japanischen Religionsgeschichte der Synkretismus von Shinto und Buddhismus sei. Bis zum Beginn der Meiji-Ära, in der die Trennung beider Religionen angeordnet wurde, konnte sich dieser Synkretismus immer mehr entwickeln. Er hat sich aber allen offiziellen Reformen zum Trotz bis heute gehalten in den religiösen Praktiken des Volkes.

Nur wenige Referate waren der Religionsgeschichte Chinas gewidmet. S. Ikeda (Universität Hiroshima, Japan) zeigte in seinem Referat über Ahnen- und Naturkult im alten China, daß auch die höchste Gottheit, Shan Ti, einen Doppelcharakter als Ahnen- und als Naturgott besitze. — Einen Bericht über Reformbewegungen im modernen Konfuzianismus gab R. P. Kramers (Christl. Studienzentrum der chines. Religion, Niederlande). Vieles an religiösen Formen der alten Zeit sei im modernen China verschwunden, aber im Bereich des Konfuzianismus zeige sich ein kräftiger Prozeß der Besinnung. Das ist besonders deshalb bemerkenswert, weil ja gerade der mit der traditionellen chinesischen Gesellschaft zufriedene Konfuzianer den heftigsten Angriffen heute ausgesetzt ist. Die Chinesen außerhalb des Mutterlandes sind jedenfalls unentwegt mit ihrem konfuzianischen Erbe beschäftigt. In einem jüngst in Hongkong veröffentlichten Manifest werden als Grundelemente des Konfuzianismus der Glaube an die Güte des Menschen und die Harmonie zwischen Himmel und Mensch genannt. Der moderne Westen dagegen sei repräsentiert durch Wissenschaft und Demokratie. Diese Momente müßten vom Konfuzianismus übernommen werden. — G. M. Reichelt (Christl. Studienzentrum der chines. Religion, Hongkong) sprach über den heutigen chinesischen Buddhismus, dessen Lage im heutigen China durch die politische Umwälzung weithin bestimmt ist; denn die Enteignung der Klöster durch die Agrarreform, die Verfolgung mancher Äbte als „Landlords" und daß arbeitsfähige Mönche zum Soldatendienst oder zu Zwangsarbeit gezwungen wurden, traf den Buddhismus schwer. Dennoch habe der Buddhismus auch unter diesen Umständen seine Anpassungsfähigkeit gezeigt. Die in der Verfassung zugesicherte Religionsfreiheit schütze den Buddhismus vor direkter Verfolgung und 1953 sei daraufhin eine buddhistische Vereinigung in Peking mit Zustimmung der Regierung entstanden, die in wachsendem Maße freundschaftliche Kontakte stifte. Das Hauptzentrum des chinesischen Buddhismus ist heute Taiwan, wo

buddhistische Literatur erscheint und Schulen und karitative Institutionen errichtet wurden.— Zwei Referate beschäftigten sich mit der Religion Ägyptens: G. Lanczkowski (Wabern, Deutschland) behandelte die Eschatologie im alten Ägypten, von der nur in einigen wichtigen Texten aus dem Mittleren Reich („Gespräch zwischen Atum und Osiris" im Totenbuch, „Erzählung vom schiffbrüchigen Seemann", „Buch von der himmlischen Kuh") die Rede sei. — J. Leclant (Universität Straßburg) schilderte einen Ritus, der ein Teil der Krönung des Pharao war, und in dem die Göttin Amonet den König auf ihrem Schoß säugte.

Auch die antiken Religionen wurden in Referaten wenig behandelt: A. Severkyns (Universität Lüttich, Belgien) sprach über das Humane in der griechischen Mythologie auf Grund einer alten Erzählung von dem treulosen Weib und dem reinen jungen Mann, die sich auch in Ägypten und in der bekannten Geschichte von Potiphars Weib in der Genesis findet. In dem Referat wurde gezeigt, in welchem Sinne die alte Erzählung von den Griechen gestaltet wurde. — Die Idee der Muttergottheit und ihre zahlreichen Erscheinungsformen in der antiken Religionswelt behandelte C. J. Bleeker (Universität Amsterdam, Niederlande). Es wurde gezeigt, daß die Muttergottheit nicht, wie es bisweilen behauptet wird, eine Personifikation bestimmter Naturvorgänge ist. In ihr ist vielmehr eine religiöse Idee repräsentiert, die ihren Wert in sich selbst hat. So ist denn auch die Distanz zu ihr weit geringer als die zur Gottheit einer Vaterreligion. Die Große Mutter ist zugleich auch oft die göttliche Jungfrau oder die jungfräuliche Mutter, die um das Geheimnis von Leben und Tod weiß. Ishtar, Isis und Kybele sind ihre markantesten Erscheinungsformen.

In die Kontemplations-Methoden der jüdischen Mystik der Kabbala des 16. Jahrhunderts führte ein Referat von R. J. Z. Werblowsky (Hebr. Universität, Israel) ein. Schon in früheren Perioden der jüdischen Mystik wurden verschiedene Formen ekstatischer Erfahrung entwickelt, so die visionäre Himmelsreise und die Lichterfahrung. Beide Methoden wurden ungebräuchlich, beeinflußten aber die mystische Praxis der Kabbalisten des 16. Jahrhunderts.

Aus dem Bereich der islamischen Religionsgeschichte hatte I. M. Husaini (Amerikan. Universität in Kairo, Ägypten) das Thema gewählt „Christus im Koran und in moderner arabischer Literatur". Was der Koran über Christus sagt, läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: Anerkennung der Jungfrauengeburt; Anerkennung der Wunder; Zuerkennung eines höheren Ranges als alle vorhergehenden Propheten hatten; Unterstützung Christi durch den

Heiligen Geist; der Koran nennt Christus das Wort Gottes, verteidigt seine Mission und verwirft jene, die das Wort Gottes zurückweisen; das Neue Testament betrachtet der Koran als göttliche Offenbarung und bestätigt Christi Aufstieg zu Gott. —

Drei Referate beschäftigten sich mit Problemen des Christentums: der japanische evangelische Theologe T. Ariga (Universität Kyoto, Japan) behandelte die Frage nach der Grundstruktur des christlichen Gedankens. Im ausdrücklichen Gegensatz zur Dialektischen Theologie setzte sich der Referent ein für eine geschichtliche Erforschung des Sinnes der christlichen Offenbarung, die er als geschichtliche und daher auch geschichtlich bedingte Offenbarung ansieht. Die Divergenz der Interpretationen des Grundsinnes des Christentums hängt nach Meinung Arigas auch ab von der Divergenz der Sprachen, mit deren Hilfe jener Grundsinn ausgesprochen worden ist in der Geschichte. Er meint daher „Die Geschichte des christlichen Gedankens muß gesehen werden als eine Geschichte der Übertragung von Begriffen aus einer Sprache in eine andere". Das wird beispielhaft dargetan an den divergenten Formen der Übersetzung von Exod. 3,14. — Dieselbe Problematik der Übertragung der jüdisch-christlichen Gottesidee in griechische und orientalische Termini erörterte P. X. Nemeshegyi (Sophia Universität Tokyo). Während das Wort „theos" als adäquate Bezeichnung der christlichen Gottesidee für die hellenistische Welt sich zwanglos anbot, ergab sich bei der Einführung des Christentums in den Orient ein schwieriges Problem besonders in China, wo „tien" und „shangti" die weniger persönlich als unpersönlich gefaßte Himmelsgottheit meinen, und in Japan, wo nach manchen Schwankungen der aus dem Shinto stammende Begriff „kami" trotz aller Belastungen von seinem Ursprung her sich für die Zukunft durchgesetzt habe. — Y. Saeki (Japan) stellte die Frage, warum das Christentum außerhalb des Römischen Reiches keinen Erfolg gehabt habe. Er beantwortet diese Frage kurz folgendermaßen: Da das Christentum Staatsreligion im Römischen Reiche wurde, war auch die christliche Lehre, das Glaubensbekenntnis, eine Art von Staatsgesetz, das mit den Mitteln des Staates durchgesetzt wurde. Es war die „Lehre von Jesus", die anstelle der „Lehre Jesu" verbreitet wurde. Deshalb begegnete das so umgewandelte Christentum außerhalb des Römischen Reiches größten Schwierigkeiten. Heute sei die wachsende wissenschaftliche Erkenntnis, die in Ost und West sich ausbreite, ein weiteres Hindernis für die Anerkennung christlicher Dogmen wie der der Jungfrauengeburt, der Auferstehung, der Himmelfahrt etc., an die wenige Gebildete noch glaubten. Der Referent meinte, das Christentum müsse zur originalen „Lehre Jesu", die Liebe

und Brüderlichkeit fordere, zurückkehren. Diese Lehre käme dann auch nicht mehr in Konflikt mit Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus und Shinto. —

Eine ganze Anzahl von Referaten hatte religionsvergleichende Themen, über die in Kürze schwer zu referieren ist. Deshalb nenne ich hier nur einige von ihnen, ohne den Versuch zu machen, den Gedankengang wiederzugeben: „Self-cultivation in Religious Taoism and its Relation to Zen" (K. Fukui, Waseda Universität, Japan); „A comparative Study of the Roots of Natural Law Theory" (N. E. Fehl, Seabury-Western Theological Seminary, USA); „The Samgha and the Ecclesia" (J. M. Kitagawa, Universität Chicago, USA); „A problem of Christian communication in a non-Christian culture" (E. Kan, St. Pauls Univ.); „Comparative mysticism of Zen Buddhist, Hindu and Christian Systems" (F. Cassard, Int. Christ. Univ. Tokyo); „Faith and works in East and West" (H. Clavier, Universität Straßburg); „On the fundamental difference between Buddhism and Christianity" (K. Kawada, Universität Tokyo).

Schließlich ist über Referate zu berichten, deren Themen zum Wissenschaftsbereich der Religionsphänomenologie gehören. J. L. Adams (Theol. Schule, Harvard, USA) sprach über Anwendungsformen der Analogie im religionssoziologischen Denken. Er unterschied zwischen vertikalen und horizontalen Analogien, deren erste Form vorliege in dem, was M. Eliade „celestical archetypes" nennt, während die zweite Form z. B. in der Übertragung von Bildbegriffen aus der außerreligiösen irdischen Sphäre auf die religiöse und umgekehrt gegeben sei. Adams sprach in erster Linie über die „horizontalen Analogien" in ihrer Anwendung auf religiöse Gemeinschaftsformen (z. B. charismatische und gesetzliche Autorität, „Leib Christi", Bild des Vaters usw.). — Die Struktur der religiösen Erfahrung behandelte T. Ishizu (Universität Tôhoku, Japan). Seine Ausführungen liefen darauf hinaus festzustellen: „Das Geheimnis des Lebens besteht nicht darin, die Gegensätze zu beseitigen, sondern sie zu transcendieren. Der Weg, sie zu transcendieren, besteht darin, ein religiöses Leben im wesentlichen Sinne zu führen." — A. Antweiler (Universität Münster) entwickelte eine inhaltlich möglichst vollständige Definition der Religion, indem er, ausgehend von der religiösen Erfahrung als Grundlage, zwei Gruppen von Religionen unterschied: einerseits jenen Kreis von Religionen, in denen es sich um eine Selbstdarstellung des Menschen handele, und andererseits jene Religionen, in denen in der einen oder anderen Weise eine Beziehung zu Gott vorliege. — M. Eliade (Universität Chicago, USA)

gab eine konzentrierte Zusammenfassung seiner Auffassung vom Wesen religiöser Symbolik. Auf die geistvollen Darlegungen näher einzugehen, erübrigt sich, da Eliade in verschiedenen seiner Bücher (z. B. in Images et Symboles, Paris 1952) seine Anschauungen ausführlich dargestellt hat. — M. Block (Columbia Universität, USA) zeigte in einem Referat über das Thema „Faces of God" die in der religiösen Kunst, besonders Indiens, gegebenen Entsprechungen zwischen den Ottoschen Kategorien des tremendum, des fascinans und des numinosum und den Ausdrucksformen der Kunst der Religionen. — Auch E. R. Goodenough (Yale Universität, USA) sprach über das religiöse Symbol, das er definierte als ein Bild oder eine Form, behaftet mit der Fähigkeit, das Bewußtsein der Gegenwart oder der Realität eines Gegenstandes der Verehrung hervorzurufen. Ein Symbol wird zum „Idol", wenn sein Hintergrund vergessen wird und die Verehrung auf das Symbol als solches gerichtet wird. — Mehrere Referate hatten weniger einen religionshistorischen als einen religionsphilosophischen Charakter. Wir nennen nur die Themen und die Referenten, ohne auf die z. T. scharfsinnigen Gedankengänge in diesem Zusammenhange näher einzugehen: H. O. Eklund, (Universität Lund, Schweden) sprach über das Thema „About the Description of Religious Faith", K. Löwith (Universität Heidelberg) behandelte den Atheismus als philosophisches Problem und W. Keilbach (Universität München) suchte zu zeigen, daß die empirische Religionspsychologie die notwendige Basis jeder Religionsphilosophie sein müsse. — Y. Moroi (Tenri Universität, Japan) gab eine Typologie der religiösen Erfahrung. — Der Referent sprach über „das Phänomen der Kritik in der Geschichte der Religionen". Da meine Ausführungen in umfassenderer Form demnächst in der Zeitschrift „Studium Generale" erscheinen werden, braucht hier nicht näher darauf eingegangen zu werden.

Der 9. Internationale Kongreß für Religionsgeschichte in Tokyo begann mit einer Plenarsitzung, in der der 1. Vorsitzende des Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte, Friedrich Heiler (Universität Marburg), in englischer Sprache einen Vortrag hielt über das Thema „The History of Religions as a way to the Unity of Religions"; der Vortrag liegt bereits in deutscher Sprache in der Theol. Literaturzeitung (1953, Heft 12) vor.

Der nächste Internationale Kongreß für Religionsgeschichte findet, wie bereits beschlossen war, im Jahre 1960 in Marburg statt.

UR- UND ERBSÜNDE BEI HAIMO VON AUXERRE

JULIUS GROSS

Im christlichen Altertum und Mittelalter ist es bekanntlich nicht selten vorgekommen, daß Schriften weniger bekannter oder wegen Häresie verfemter Autoren bekannteren und allgemein anerkannten Schriftstellern zugewiesen worden sind. Manches für die Dogmengeschichte wertvolle Werk ist auf diese Weise vor der Vernichtung bewahrt geblieben. Seltener dagegen ist der Fall, daß das umfängliche Schrifttum eines nicht unbedeutenden Autors, dessen Rechtgläubigkeit über jeden Zweifel erhaben war, in seiner Gesamtheit einem andern zugeschrieben wurde, und daß selbst der Name des eigentlichen Verfassers in Vergessenheit geriet.

Dieses Mißgeschick widerfuhr dem gallischen Mönch Haimo des dem heiligen Germanus geweihten Klosters zu Auxerre, der jetzigen Hauptstadt des Departements Yonne, dessen Schulen im 9. Jahrhundert berühmt waren[1]. Haimos schriftlicher Nachlaß ist nämlich vom Abt Johannes Trithemius[2] einem berühmteren Zeitgenossen und Namensvetter unseres Mönchs, dem Bischof Haimo von Halberstadt († 853), zugeschrieben worden. Unter dessen Namen füllt er bei Migne fast zwei Bände[3].

Folgende der dort abgedruckten Schriften sind neuerdings von der Forschung Haimo von Auxerre zurückerstattet worden:

1. Commentarium in Cantica canticorum[4];
2. In divi Pauli epistolas expositio[5];
3. Expositio in Apocalypsin B. Joannis[6];
4. Homiliae de tempore[7];
5. Homiliae de sanctis[8];

---

[1] Vgl. V.-B. Henry: Histoire de l'Abbaye de Saint-Germain d'Auxerre, Auxerre, 1853, 49—52.

[2] Iohannis Tritthemii abbatis Spanheimensis De scriptoribus ecclesiasticis ... liber unus ..., Coloniae, 1546, 113—114. Über Trithemius siehe Art. Trithème (Jean) in Dict. de Théol. cath. XV, 1862—1867.

[3] Migne PL CXVII und CXVIII. Dazu P. Glorieux: Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives. Lille. Mélanges de sciences religieuses, Année 9, 1952, 56—58.

[4] PL CXVII, 295—361. Zu diesem Kommentar siehe A. Vaccari: Art. L'Editio princeps del commento di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario in Biblica, Vol. 5, 1924, 183—191.

[5] Ebd.; 362—936.

[6] Ebd.; 937—1220.

[7] PL CXVIII, 11—748.

[8] Ebd.: 747—804.

6. Homiliae in aliquot epistolas Pauli[9];
7. Historiae sacrae epitome[10].

Letzteres Werk — eine reine Kompilation — kann hier außer Betracht bleiben.

Nach diesem umfangreichen und interessanten Schrifttum zu urteilen, war Haimo von Auxerre einer der bedeutenderen Exegeten und Homileten des 9. Jahrhunderts. Umso erstaunlicher ist es, daß sein Andenken fast ganz in Vergessenheit geraten konnte. Henry, der Geschichtsschreiber der Abtei Saint-Germain zu Auxerre, erwähnt nicht einmal seinen Namen. Soviel wir sehen, widmet keine der bis 1955 erschienenen theologischen Enzyklopädien Haimo eine eigene Notiz. Kaum daß er beiläufig genannt wird, wie dies beispielsweise im Artikel „Heirich (Herich) von Auxerre" des Lexikon für Theologie und Kirche IV, 940 geschieht.

Diesem Heirich († um 880), dem humanistisch gebildeten, hochangesehenen Leiter der Abteischule von Saint-Germain-d'Auxerre, verdanken wir das Wenige, was wir vom Leben Haimos wissen. In einem Gedicht an den Bischof Hildebold von Auxerre gedenkt er nämlich Haimos als seines Lehrers in der Theologie[11]. Offenbar war Haimo damals nicht mehr unter den Lebenden. Da nun Bischof Hildebold seinerseits im Jahre 857 starb, dürfte Haimo um 855 aus dem Leben geschieden sein.

Wie dem auch sei, Haimo von Auxerre verdient es, der Vergessenheit entrissen zu werden, der er anheimgefallen ist. Hierzu möchte der vorliegende Versuch einer Synthese seiner Ur- und Erbsündenlehre beitragen als eine erste Einführung in seine Theologie.

Um es gleich vorwegzunehmen: Die Exegese unseres Mönchs ist ein Musterbeispiel der damals ziemlich allgemein geübten allegorisch-

---

[9] Ebd.; 803—916.

[10] Ebd.; 817—874. — Alle diese Zuweisungen nach Ceslas Spicq: Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge, Paris, 1944 (Bibliothèque thomiste 26), 50—51. Siehe auch B. Heurtebize: Art. Haymon, évêque d'Halberstadt in Dictionnaire de théologie catholique VI, 2068. — Spicq stützt sich hauptsächlich auf folgende hervorragende Studie von Eduard Riggenbach, die viel mehr bietet als der Titel verspricht: Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief, Leipzig, 1907 (Forschungen z. Geschichte des neutestam. Kanons u. der altkirchl. Literatur 8,1). Nach Riggenbach sind die Hom. in aliq. ep. Pauli lediglich Ausschnitte aus dem Kommentar (S. 57). — Nach Friedrich Stegmüller: Repertorium biblicum medii aevi, T. III, Madrid, 1951, Nr. 3070, 3088—99, ist auch der Kommentar zum Zwölfprophetenbuch (Enarr. in XII proph. min.; PL CXVII, 11—295) ein Werk Haimos von Auxerre.

[11] Das Gedicht: Heirici monachi Versus ad Hildeboldum Autissiodorensem episcopum ist abgedruckt bei Jean Mabillon: Vetera Analecta, Paris, 1723, 422—423. Ferner in MGH, Poet. lat. medii aevi, T. III, 427. Vgl. auch 428. Dazu: Adolf Ebert: Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, Leipzig, Bd 2, 1880, 285—286.

mystischen Methode der Schrifterklärung, die vor keiner Vergewaltigung des kaum beachteten natürlichen und historischen Sinnes des Bibeltextes zurückschreckt, ja nicht selten die Grenzen des guten Geschmacks überschreitet, im Bestreben, alles zu vergeistigen und der Erbauung — wie man sie damals verstand — dienstbar zu machen[12].

Dem Erbsündendogma scheint Haimo keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Der Streit um Gottschalks Prädestinationslehre, der ihn hierzu hätte veranlassen können, wird in seinen Schriften nirgends erwähnt. Doch finden sich darin — vornehmlich in seinem 147 Migne-Spalten umfassenden Römerbrief-Kommentar — so zahlreiche Hinweise auf die Erbschuld und deren Straffolgen, daß sich daraus ein einigermaßen vollständiges Bild von Haimos Erbsündentheologie gewinnen läßt.

I

Wie üblich, mißt unser Exeget die Tiefe des Sündenfalls an der Erhabenheit des paradiesischen Urstandes. Der nach Gottes Ebenbild erschaffene Mensch war „heilig, gerecht, unsterblich und unverweslich“[13]. Er erfreute sich des Anblicks und der Anrede Gottes[14] sowie einer großen Ruhe (in magna quiete erat), denn alle seine Glieder waren ihm untertan und in keiner Weise widerspenstig[15]. Frei ist Adam von Gott erschaffen worden, auf daß, so wie Gott willentlich und nicht gezwungenermaßen gut ist, „so auch der Mensch mit Willen gut sei, nicht aus Nötigung[15a]“.

Von der Möglichkeit des Sündigens haben unsere Stammeltern leider Gebrauch gemacht, das göttliche Gebot übertreten und dadurch eine wahre Katastrophe über die Schöpfung heraufbeschworen. Infolge des Sündenfalls hat die Sonne, die zum Dienste des Menschen erschaffen wurde, „die Klarheit ihres Lichtes zum größten Teil

---

[12] Hierfür ein Beispiel für viele: Die im ersten Vers des Hohenliedes — nach der Vulgata: Osculetur me osculo oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino — erwähnten ubera sind nach unserm Exegeten die Brüste Christi, d. i. die Süßigkeit des Evangeliums, die besser ist als die Bitterkeit des Gesetzes. In Cant. cant. I; PL CXVII, 295 AB.

Zur mittelalterlichen Exegese im allgemeinen siehe die trefflichen Ausführungen von C. Spicq, a. a. O., 10-25. Zur Exegese Haimos im besonderen vgl. E. Riggenbach, a. a. O., 45-49, 58.

[13] In II Cor. III; PL CXVII, 622 AB.

[14] In Cant. cant. II; ebd. 305 A.

[15] In Apoc. XXI; ebd. 1194 BC. Derselbe Satz kehrt wieder Hom. in ep. Pauli V; PL CXVIII, 815; nur liest man an letzterer Stelle: membra ... in nulla repugnantia possidebat, statt in nullo repugnantia an ersterer.

[15a] In Philem.; PL CXVII, 818 A.

verloren[16]". Noch schlimmer waren die Ursündenstraffolgen, die Adam und seine Nachkommenschaft direkt trafen. Der Mensch verlor die Gotteskindschaft[17] und die Gemeinschaft mit den Engeln[18]. Er tauschte dafür ein den Zorn Gottes[19] sowie die Knechtschaft des Teufels[20].

Als der erste Mensch sündigte, „verlor er das Bild und die Form (Gottes) und fiel in die Form der Sterblichkeit, Verweslichkeit und Ungerechtigkeit[21]". Aus dem einen Menschen Adam oder aus der einen Ursünde (ex uno peccato originali) kam der Tod über die ganze Menschheit, und zwar nicht nur der Tod des Leibes, sondern auch der Tod der Seele[22].

Der Seelentod aber ist zugleich die Sünde und die Sündenstrafe der ewigen Verdammnis. Alle, die von Adam abstammen, „werden als Söhne der Sünde geboren und daher als der Verdammung würdig"[23], „da alle aus Adam die Erbsünde überkommen" (trahentes ex Adam originale peccatum)[24].

Das Dogma von der Existenz der Erbsünde ist für unsern Theologen über jeden Zweifel erhaben. Es liegt seiner Erlösungslehre zugrunde, und immer wieder weist er darauf hin. Nach ihm hat schon Paulus die Existenz der Erbschuld gegen die sie leugnenden Pelagianer verteidigt. So schreibt Haimo zu Röm. V, 16: „Denn der Urteilsspruch, (der) von einem (ausging), (führte) zum Verdammungsurteil; die Gabe aber (führt) aus vielen Fehltritten zur Rechtfertigung":

> Es ist zu bedenken, daß, wenn er sagt, der Urteilsspruch komme aus einem Menschen zum Verdammungsurteil, (Paulus) gegen die Pelagianer spricht, die leugnen, daß die Erbsünde von den Kindern mitgebracht werde bei der Geburt

---

[16] In Apoc. I; ebd. 958 D.
[17] In Gal. IV; ebd. 685 D.
[18] Hom. de temp. LXXXI; PL CXVIII, 490 D.
[19] In Rom. IX; PL CXVII, 445 A. In Gal. II; ebd. 708 B. Hom. de sanct. I; PL CXVIII, 753 CD.
[20] In Rom. III, VII; PL CXVII, 391 D, 423 D. Hom. de temp. II; PL CXVIII, 254 A: Als Adam sündigte, hat sich das Menschengeschlecht dem Teufel als seinem Eigentümer unterworfen. Vgl. ebd. 261 D. Hom. de temp. LXV; 389 D. Hom. de temp. C; 562 A. — Die bösen Geister spielen bei unserm Mönch eine sehr große Rolle.
[21] In II Cor. III; PL CXVII, 622 AB. Hom. de temp. CXXXVIII; PL CXVIII, 736 A heißt es dagegen, der erste Mensch habe, als er sündigte, das Bild Gottes in sich verletzt (violasset). Offenbar ist sich Haimo nicht ganz klar bezüglich des Wesens der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der er in derselben Homilie lediglich sagt, sie gründe im inneren Menschen. Ebd.: 735 D.
[22] In Rom. V; PL CXVII, 407 D — 408.
[23] Ebd. IX; 442 CD. Vgl. 446 A.
[24] Hom. de temp. CXI; PL CXVIII, 599 C.

(originale peccatum trahi ab infantibus quando nascuntur), indem sie sagen: Nicht durch den Ursprung (non per originem) werde jene Sünde überkommen (trahitur), sondern durch Nachahmung (per imitationem), was durchaus falsch ist[25].

Als weitere Schriftbeweise für die Existenz der Erbsünde führt sodann unser Exeget Joh. III, 5 und Gen. XVII, 14 an. An andern Stellen beruft er sich auf Ps. L, 7 und Job XIV, 4[26].

Verteidigt in obigem Zitat Haimo die Erbsünde gegen die Pelagianer im allgemeinen, so tut er es in seiner 130. Homilie de tempore gegen Julian von Eklanum im besonderen. Anlaß hierzu bietet ihm das Evangelium des Herbstquatember-Mittwochs von der Heilung des vom Teufel besessenen Knaben nach Markus IX, 16-28. Die schwungvolle Stelle verdient es, hier wörtlich zitiert zu werden, umsomehr als sie für die Art unseres Predigers bezeichnend ist:

> Es erröte Julian, der zu sagen wagt, alle Menschen würden ohne jegliche Ansteckung der Sünde (absque ulla contagione peccati) im Fleische geboren, ebenso unschuldig in allem, wie Adam war, als er erschaffen wurde. Was hatte denn jener Knabe, daß er von Kindheit an von einem überaus grausamen Dämon gepeinigt wurde, wenn er von keinem Band der Erbsünde gefesselt war (si nullo originalis peccati vinculo tenebatur), da feststeht, daß er noch keine eigene Sünde (proprium peccatum) haben konnte? Es bekenne der Katholik, daß niemand frei von der Schuld (noxa) der ersten Übertretung geboren wird ... Es erkenne der erfahrene Schriftgelehrte, daß in diesem vom Herrn geheilten Besessenen die Rettung aller Gläubigen geschildert ist, die in den Reat der Erbschuld verstrickt (originalis culpae reatu astricti) in die Welt kommen ...[27].

Dieser Text ist ein Musterbeispiel augustinischer Argumentation: Das Übel der Besessenheit setzt notwendig eine Sündenschuld voraus. Persönliche Sünden konnte aber der Knabe noch nicht haben. Also muß er mit der Urschuld behaftet geboren worden sein.

Die Erbsünde ist eine sehr schwere Schuld, eine Fessel, von der allein der Glauben und die Gnade des Erlösers Jesu Christi befreien

---

[25] In Rom. V; PL CXVII, 408 B.
[26] Hom. de temp. XIV; PL CXVIII, 91 B. Ebd. CVIII; 580 AB. An letzterer Stelle ist Job XIV, 4 nach der Vetus Latina zitiert mit der sonderbaren Referenz Job IV, XXV.
[27] Hom. de temp. CXXX; 694 D — 695 A.

können[28]. Sie geht von Adam auf dessen Nachkommenschaft über nach der Art einer ansteckenden Krankheit.

Neben dieser Erklärung des Übergreifens der Adamssünde auf die ganze Menschheit finden sich bei Haimo noch zwei andere. So vertritt er gelegentlich die These, daß im Erstvater alle gesündigt haben[29], da ja das ganze Menschengeschlecht in den Lenden Adams war[30]. An andern Stellen wieder führt unser Exeget das Vorhandensein der Erbsünde in den Säuglingen darauf zurück, daß sie durch wollüstigen Geschlechtsverkehr gezeugt werden.

> Unser Leib und unser Fleisch ist Sündenfleisch, weil es durch wollüstigen Verkehr gezeugt ist (quia libidinoso usu procreatur); und darum wird es mit Sünde empfangen und mit der Erbsünde (cum peccato originali) geboren und kann es in dieser Welt ohne Sünde nicht leben. Der Leib Christi dagegen ist ohne wollüstigen Verkehr von Mann und Frau gezeugt, vielmehr durch das Wirken des Heiligen Geistes aus dem Samen des Weibes ohne Samen des Mannes. Und weil ohne Sünde empfangen, wurde er ohne Sünde geboren und ging er ohne Sünde aus dieser Welt[31].

Noch deutlicher lehrt Haimo an einer andern Stelle seines Römerbrief-Kommentars, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Augustinus (ut beatus Augustinus dicit), daß die Übertragung der Ursünde auf die Nachkommen Adams „durch die Konkupiszenz der Begattung" (per concupiscentiam coitus) erfolgt[32].

Aus der klaren Erkenntnis heraus, daß diese These unvereinbar ist mit der Lehre von einer unmittelbaren Erschaffung der Einzelseelen durch Gott, hat sich bekanntlich der Bischof von Hippo nie zur Annahme dieser Kreatianismus genannten Lehre entschließen können, zumal damals, wie Hieronymus bezeugt[33], „der größte Teil der Abendländer" den Generatianismus vertreten hat. Haimo dagegen lehrt den Kreatianismus wie etwas Selbstverständliches. Anlaß hierzu gibt ihm der im Hebräerbrief XII, 9 vorkommende Ausdruck „Vater der Geister", d. i. nach ihm „Vater der Seelen", den er folgendermaßen kommentiert:

---

[28] Ebd. Vgl. Hom. de temp. CVIII; 580 AB.
[29] In Rom. V; PL CXVII, 408 AB. In Coloss. II; 756 C. In Apoc. XIV; 1115 B.
[30] Ebd.; 408 D.
[31] In Rom. VIII; 426 D-427 A. Vgl. In Apoc. XII; 1081 D-1082 A. Hom. de temp. LVI; PL CXVIII, 327 D.
[32] In Rom. V; 407 AB.
[33] Hieron.: Epist. CXXVI, 1; PL XXII, 1086.

> Deswegen nennt (Paulus) den allmächtigen Gott Schöpfer der Seelen, nicht der Leiber, obwohl er aller Dinge Schöpfer ist, weil unser Leib aus dem väterlichen und zugleich mütterlichen Samen entsteht, die Seele aber stets von Gott aus nichts erschaffen wird (anima vero semper a Deo ex nihilo creatur)[34].

Den Widerspruch zwischen der These von der Übertragung der Ursünde durch die Begattung und dem Kreatianismus hat unser Autor offenbar nicht gesehen, was nicht gerade ein Beweis von Scharfsinn und Folgerichtigkeit ist. Noch erstaunlicher ist, daß der Augustinusschüler Haimo übersehen oder außer acht lassen konnte, wie schwer und erfolglos sein Lehrmeister zeitlebens mit dem Problem vom Ursprung der Einzelseelen gerungen hat.

Echt augustinisch ist Haimos Erklärung der Entstehung der Konkupiszenz. Letztere ist eine Straffolge der Ursünde. Sobald Adam gesündigt hatte, „fühlte er das Geschrei der bösen Lust sich gegen sich erheben" (statim clamorem pravae suggestionis contra se exsurgentem sensit)[35].

II

Zusammen mit der Konkupiszenz als Erbschuld sind auch die oben erwähnten über Adam verhängten Strafen und Straffolgen auf alle natürlichen Nachkommen Adams übergegangen, insbesondere der Seelentod, der die ewige Verdammnis nach sich zieht, der Zorn Gottes, die Herrschaft des Teufels, der leibliche Tod, Trübsal und Leid. Seit Adams Fall werden alle Menschen als verdammungswürdige Sünder geboren, „die nach ihrem Verdienst sämtlich zugrunde gehen sollten". Das ganze Menschengeschlecht bildet eine einzige „Masse der Sünde und Verderbnis". Aus dieser Masse vermag allein der göttliche „Töpfer des Menschengeschlechts" einige durch Feuer vom Makel der Masse (a vitio massae) zu Gefäßen der Ehre zu läutern und zu retten; die übrigen — die Mehrzahl — läßt er durch ein gerechtes Urteil ungereinigt[36].

Will also Gott nicht das Heil aller Menschen? Diese vielerörterte Frage behandelt unser Exeget ausführlich in seinem Kommentar zum 1. Timotheusbrief. Den berühmten Vers 1. Tim. II, 4: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen", deutet er — ganz wie sein Meister Augustinus — partikularistisch. Gott will alle retten, die gerettet werden, d. i. alle

---

[34] In Hebr. XII, 9; PL CXVII, 921 B.
[35] In Apoc. XXI; PL CXVII, 1194 C.
[36] In Rom. IX, XI; 445-446 A. 462 B.

Auserwählten; aus allen Geschlechtern und Völkern, aus jeglichem Geschlecht, Stand und Alter[37].

Doch weit davon entfernt, am Heilspartikularismus festzuhalten, verleugnet ihn Haimo in einer ganzen Reihe von Stellen zugunsten des Heilsuniversalismus. Hier die wichtigsten der einschlägigen Texte.

> Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zum Heil für jeden Menschen, der glaubt, weil er beschlossen hat, durch jenen Glauben und jenes Tun, die das Evangelium verkündet, das Menschengeschlecht zu retten[38].
>
> Es will nämlich der allmächtige Gott alle Menschen retten; und dennoch werden nicht alle gerettet, weil sie in ihrer Herzensverhärtung unbußfertig verharren[39].
>
> Daß wir alle berufen sind, wissen wir; ob wir aber das Los der Auserwählten erlangen, wissen wir noch nicht[40].

Indirekt bekennt sich unser Theologe zum Heilsuniversalismus, indem er die Allgemeinheit der Erlösung durch Christus lehrt. Besonders aufschlußreich in dieser Hinsicht ist eine Stelle seines Kommentars zum Hebräerbrief. Den letzten Teil des Verses Hebr. II, 9: ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem, erklärt er so: Gnade Gottes wird hier der Sohn Gottes genannt. Dann schreibt er wörtlich:

> Den Ausspruch, er (Christus) habe für alle den Tod gekostet, verstehen einige Lehrer im absoluten Sinne (absolute) so, als wäre damit gesagt, für alle, für die er (den Tod) kostete, d. i. für die zum ewigen Leben prädestinierten Auserwählten. Andere dagegen fassen (den Ausspruch) allgemein (generaliter) auf, so, als würde gesagt, er habe für alle Gläubigen und Ungläubigen den Tod gekostet, indem sie sagen: Er ist zwar für alle gestorben, wenngleich nicht alle gerettet werden. Und wenn auch nicht alle glauben, so hat doch er das Seinige getan[41].

Haimo erwähnt sodann den von Prosper angestellten Vergleich des Erlösers mit einem Arzt, der einen Heiltrank gegen alle Krank-

---

[37] In I. Tim. II; 789 B-D. Vgl. In Apoc. XVI, 1138 C: Quem enim liberare (Deus) noluit, deserendo percussit.

[38] In Rom. I; 372 BC.

[39] Hom. de temp. X; PL CXVIII, 68 C.

[40] Ebd. CXXXV; 725 D.

[41] Im Original heißt es: licet omnes non salventur und et si omnes non credunt. Wörtlich müßte man übersetzen: wenngleich alle nicht gerettet werden bzw. nicht glauben, was bedeuten würde, daß niemand gerettet wird bzw. glaubt, was natürlich Haimo nicht sagen will. Dieselbe Bemerkung gilt auch für das folgende Zitat aus In II Cor.

heiten gebraut hat und sämtliche Kranken einer volkreichen Stadt einlädt, davon zu trinken. Wer an den Arzt glaubt und von seiner Wunderarznei trinkt, wird gesund; wer es unterläßt, bleibt krank. „So ist auch Christus", schließt Haimo den Vergleich, „soviel an ihm lag, für alle gestorben, mag auch sein Leiden nur denen frommen, die an ihn glauben wollen[42])."

Dieser Vergleich Prospers scheint Haimo stark beeindruckt zu haben, bringt er ihn doch — ohne Prosper zu nennen und in verkürzter Form — auch in seinem Kommentar zum II. Korintherbrief. Auch dort lehrt er die Allgemeinheit der Erlösung durch Christus:

> Christus . . . ist schuldlos gestorben für alle zum Leben Prädestinierten, und — wie Prosper sagt und Johannes Chrysostomus und andere — wenngleich nicht alle glauben und sogar nicht alle, die glauben, gerettet werden, hat doch jener das Seinige getan, indem er für alle starb[43]).

Ist Christus für alle gestorben, dann natürlich auch für alle Prädestinierten. Hat Haimo nur diese Binsenwahrheit aussprechen wollen? Oder wollte er sagen, daß Christus zwar von sich aus für alle gestorben ist, vom Erfolg aus gesehen aber nur für die Prädestinierten? Trifft letztere Annahme zu, so hätten wir es hier mit einem originellen Versuch zu tun, die beiden kontradiktorischen Auffassungen vom göttlichen Heilswillen mittels einer subtilen Distinktion mit einander in Einklang zu bringen.

Wie dem auch sei, die angeführten Zeugnisse dürften beweisen, daß der von Johannes Chrysostomus und Prosper vertretene Heilsuniversalismus in Haimos Denken schließlich die Oberhand gewonnen hat[44]), ohne jedoch den Partikularismus ganz verdrängen zu können. Auch in diesem Punkte vermißt man bei Haimo letzte Folgerichtigkeit und Festigkeit des Denkens.

Die Frage nach dem Umfang des göttlichen Heilswillens ist deswegen von so eminenter Bedeutung, weil von diesem Willen die Rettung der Menschen abhängt. Ist es doch eine der schlimmsten Straffolgen der Adamssünde, daß — wie der Augustinus entlehnte 22. Kanon des 2. Konzils von Orange (529) definiert — „niemand aus Eigenem etwas anderes hat als Lüge und Sünde"[45]). Ohne auf diesen Ka-

---

[42]) In Hebr. II; PL CXVII, 836 C-837 A.
[43]) In II Cor. V; 629 C-630 A.
[44]) Vgl. noch Hom. de temp. CXIII; PL CXVIII, 611 A.
[45]) Denzinger-Bannwart 195: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Kan. 22 ist ein Zitat aus Augustinus: In Ioan., tract. V, 1; PL XXXV, 1414.

non Bezug zu nehmen, lehrt unser Theologe mit andern Worten dasselbe, wenn er schreibt: „Aus uns haben wir weder den Glauben noch das Heil noch etwas Gutes“[46]; und zu Ps. CXV (CXVI), 11 b: „Alle Menschen sind Lügner“: „Jeder Mensch, insofern er aus sich ist, ist ein Lügner; insofern er aber wahrhaftig ist, ist er aus Gott[47].“ Folgerichtig spricht er dem natürlichen Menschen die Fähigkeit ab, „durch weltliche Weisheit“ Gott zu erkennen.

> Viele der Philosophen, die Gott nicht kannten, suchten ihn gleichwohl mit größtem Eifer, indem sie mittels der Schöpfung den Schöpfer erkennen wollten, wie Plato, der im Timäus viel über die Seele disputiert hat, und wie Aristoteles, Sokrates und die übrigen, die ihre ganze Lebenszeit dem eifrigen Suchen nach der Wahrheit widmeten. „Ich habe ihn gesucht und nicht gefunden.“ Denn nicht mittels irdischer Weisheit konnte Gott erkannt werden[48].

Merkwürdig, Haimo scheint nicht bemerkt zu haben, daß schon dieses leidenschaftliche, wenn auch angeblich vergebliche Gottsuchen der heidnischen Philosophen ein „gutes Werk“ war. Er hat übrigens seine hier formulierte These von der Unmöglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis keineswegs konsequent vertreten. Im Gegenteil, zu wiederholten Malen lehrt er ganz offen nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Tatsächlichkeit natürlicher Gotteserkenntnis. Wie zu erwarten, finden sich die wichtigsten dieser Äußerungen in seinem Römerbrief-Kommentar. So gibt er zu Röm. I,19: „Weil das, was von Gott erkennbar ist, bei ihnen offenbar ist“, folgende Erläuterung:

> Hier spricht der Apostel größtenteils gegen die Philosophen dieser Welt. Der Sinn ist folgender: Darum wird der Zorn des allmächtigen Gottes über die Verworfenen kommen, insbesondere über die Philosophen, weil das, was im eigentlichen Sinne bekannt ist von Gott, das Sein ist (quod notum est proprie Dei est esse); weil ihnen nämlich offenbar ist, daß er allein wahrhaft existiert, der wahre Schöpfer aller Dinge[49]. Denn aus der Schönheit der sichtbaren Werke ist die Kenntnis und Majestät des Schöpfers den Philosophen kund geworden, da so herrliche Geschöpfe einen noch herrlicheren Schöpfer haben müssen; wie die Hebräer von Melchisedech berichten, daß er auf Grund der Betrachtung des Baues dieser Welt gesagt

---

[46] In Ephes. II; PL CXVII, 709 B.
[47] In Apoc. XIV; 1117 B.
[48] In Cant. cant. III; 309 AB.
[49] Statt quia ipse solus sic verus, lesen wir: quia quod ipse solus sit vere ...

hat, es gebe einen die Geschöpfe überragenden Gott ... „Denn Gott hat es ihnen offenbart." Sei es durch den natürlichen Verstand und scharfsinniges Studium, sei es durch verborgene Eingebung hat Gott ihnen geoffenbart, daß der Schöpfer nicht dasselbe ist wie das Geschöpf, daß der Schöpfer Gott ist, das Geschöpf aber ein Werk Gottes.

„Denn seine unsichtbaren Eigenschaften werden an der Schöpfung der Welt, durch das, was gemacht worden ist, geistig geschaut[50])." Die unsichtbaren Geheimnisse des allmächtigen Gottes werden von der Kreatur der Welt, d. i. vom Menschen und vornehmlich von den Philosophen der Heiden, durch die geschaffenen sichtbaren Dinge geschaut, mit dem Verstand erfaßt und erkannt, nicht mit den leiblichen Augen, sondern mit den Augen des Geistes wahrgenommen ... Der allmächtige Gott hat durch die natürliche Geisteskraft (per naturale ingenium) und durch die sichtbare Schöpfung den Philosophen gegeben, vieles von seiner Gottheit zu erkennen ...[51]).

In diesem und ähnlichen Texten lehrt Haimo das kontradiktorische Gegenteil von dem, was er im vorhergehenden Zitat behauptet. Man fragt sich unwillkürlich, ob beide Auszüge aus einer und derselben Feder geflossen sein können. Da aber — wie wir bereits wissen — bei unserm Mönch Widersprüche nichts Ungewöhnliches sind, scheint uns der hier vorliegende Widerspruch kein hinreichender Grund dafür zu sein, den Kommentar zum 2. Korintherbrief Haimo abzusprechen. Um so weniger, als die Leugnung der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis im Grunde lediglich eine Folgerung ist aus seiner oben erwähnten These, wonach der unerlöste Mensch aus sich nichts Gutes, sondern — wie Augustinus lehrt — nur Lüge und Sünde hervorbringt. Allerdings hat der Lehrer von Hippo besagte Konsequenz hieraus nicht gezogen. Im Gegenteil, er zögert nicht, den Heiden, insbesondere den heidnischen Philosophen, die Fähigkeit zuzuschreiben, Gott aus der Schöpfung zu erkennen[52]). Mehr noch, unter ausdrücklicher Berufung auf Röm. I, 19 erklärt er, daß die Heiden

---

[50]) Zu dieser Übersetzung siehe F. Prat: La Théologie de Saint Paul, Bd. I, 7. Aufl., Paris, 1920, 233. Otto Kuss: Der Römerbrief, 1. Lfg., Regensburg, 1957, 32 übersetzt: „Denn das Unsichtbare an ihm wird seit der Weltschöpfung an dem Erschaffenen mit (den Augen) der Vernunft gesehen ..."

[51]) In Rom. I; PL CXVII, 373 D-374 B. Die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis wird noch behauptet: In Rom. IV; 398 C. In Apoc. IX; 1060 AB. Hom. de temp. IX; PL CXVIII, 58 B. Zugleich auch deren Wirklichkeit: Hom. de temp. XCIV; 538 D.

[52]) Vgl. August.: Enarr. in Ps. LXXIII, 25; PL XXXVI, 944.

durch die Schöpfung Gott tatsächlich erkannt haben[53]. Kein Wunder, daß diese Auffassung bei unserm Augustinus-Schüler gelegentlich ein deutliches Echo gefunden hat.

Unausgeglichen sind auch Haimos Ausführungen hinsichtlich des Vermögens des auf sich gestellten Menschen, Gutes zu tun. Wir haben gesehen, daß er dem erbsündigen Menschen diese Fähigkeit abspricht. In seinem Kommentar zum Römerbrief kann er jedoch nicht umhin, mit Paulus zu lehren, daß auch Ungläubige Gutes tun.

> Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, tun, was das geschriebene Gesetz jenen vorschreibt, denen es gegeben wurde, so zeigen sie, daß sie das Naturgesetz (naturalem legem) in ihren Herzen geschrieben haben; sie selbst sind sich Gesetz, da sie ja tun, was das Gesetz lehrt, mag es ihnen auch nicht gegeben worden sein.

Wenn beispielsweise die Sarazenen, die weder das Gesetz Mosis noch das Evangelium haben, auf natürliche Weise (naturaliter) das Gesetz, keinen Mord, keinen Ehebruch usw. zu begehen, beobachten, „zeigen sie das in ihren Herzen geschriebene Gesetz“[54].

Im gleichen Kommentar nur wenige Seiten weiter liest man folgende Erklärung von Röm. III, 12b: „Da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer“:

> Es gibt also keinen, der Gutes tut bis auf Christus, d. h. bis er glaubend zu dem kommt, durch den gegeben wird der Glaube und die Fähigkeit, Gutes zu tun. Kommt einer nämlich nicht zu Christus, indem er an ihn glaubt, kann er auf andere Weise (aliter) ein gutes Werk nicht vollbringen, wie es getan werden muß[55].

Nebenbei: Wie kann jemand zu Christus kommen, indem er an ihn glaubt, was doch zweifellos eine gute Tat ist, wenn Glaube und Fähigkeit zum Guten nur von Christus gegeben werden können?

Ohne Christi Gnadenhilfe kann also nach obigem Zitat niemand Gutes tun, wie er es tun sollte. Eine wichtige Einschränkung, die einen Ausgleich ermöglicht zwischen den beiden von unserm Theologen aufgestellten Sätzen, daß nämlich der Mensch Gutes tun kann, aber auch wieder nicht tun kann, nämlich wie es getan werden müßte.

---

[53] August.: De spir. et lit. 19; PL XLIV, 212. Sermo CXLI, 1-2; CCXL, 2; CCXLI, 1-3; PL XXXVIII, 776-777, 1131, 1133-1135. De civ. Dei VIII, 6; PL XLI, 231-232.

[54] Haimo: In Rom. II; PL CXVII, 381 AB.

[55] Ebd.; 387 BC.

Der Einfluß Augustins ist hier handgreiflich. Lehrt doch der Bischof von Hippo ausdrücklich, daß der erbsündige Mensch zwar einige gute Werke und Tugenden haben könne, diese aber, weil nicht aus der rechten Absicht hervorgegangen, unfruchtbar, d. i. nutzlos für den Himmel sind[56].

Dasselbe predigt übrigens Haimo in seiner Homilie über das Evangelium des Pfingstdienstags vom guten Hirten (Joh. X):

> Es gibt viele Heiden, die nach einer gewissen Gewohnheit dieses Lebens gute Menschen genannt werden. [Sie sind] ohne Schuld, befolgen ungefähr (quasi) die Vorschriften des Gesetzes, erweisen ihren Eltern Ehre, begehen weder Ehebruch noch Mord oder Diebstahl, legen gegen niemand falsches Zeugnis ab, begehren weder des Nächsten Haus, noch Weib, Knecht oder Magd und beobachten die übrigen Gebote des Gesetzes wie Christen; aber Christen sind sie nicht. Und meistens rühmen sie sich wie diese Pharisäer und sagen: „Sind etwa auch wir blind" (Joh. IX,40)? Aber das alles tun sie nutzlos (inaniter) weil sie nicht eintreten durch die Türe, sondern aufgeblasen vor Stolz versuchen, auf andere Weise wie aus eigener Kraft einzusteigen . . . Was nützt die eitle Aufgeblasenheit der ihres guten Lebens sich Rühmenden, wo doch ihr Leben nicht zum Ziel des ewigen glücklichen Lebens gelangt[57]?

Demnach sind nutzlos die guten Werke der Heiden und Ungläubigen, weil unfruchtbar für das ewige Leben.

Für so absolut unfruchtbar und nutzlos hat aber unser Prediger die guten Werke der Heiden doch nicht gehalten. In seiner Homilie über das Evangelium vom Knecht des Hauptmanns — Luk. VII, 1 bis 10 — stellt er nämlich folgende Behauptung auf:

> Wer vom Naturgesetz den rechten Gebrauch macht, nähert sich dadurch, daß er das ihm bekannte Gute tut, demjenigen, der wahrhaft gut ist[58].

Wenn aber die guten Werke, die der Heide verrichtet, ihn Gott näher bringen, wenn sie also gleichsam ein erster Schritt zu Gott hin sind, kann man sie dann noch gänzlich unfruchtbar und nutzlos für das ewige Heil nennen? Sicher nicht. Auch hätte Augustinus diese Ansicht seines Schülers Haimo zweifellos als semipelagianisch mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

---

[56] Siehe beispielsweise A u g u s t.: Epist. CLXIV, 4; PL XXXIII, 710.
[57] Hom. de temp. CII; PL CXVIII, 564 CD.
[58] Ebd. XXV; 185 A.

Man sieht, auch hinsichtlich der Lehre vom Unvermögen des unerlösten, auf sich selbst gestellten Menschen, gut zu handeln, ist das Denken unseres Mönchs in Widersprüchen und Unklarheiten stecken geblieben. Es fehlt ihm eine klare Unterscheidung zwischen Werken der Natur und solchen des Glaubens. Dazu kommt, daß er den augustinischen Pessimismus zwar im allgemeinen teilt, aber in seiner Theologie nicht konsequent und entschieden durchführt.

III

Die These, daß der gefallene Mensch durch die Beobachtung des Naturgesetzes sich Gott nähern kann, hat Haimo keineswegs für unvereinbar gehalten mit der Lehre von der Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade, für die er sich gelegentlich mit allem Nachdruck einsetzt.

> Niemand kann gerettet werden, es sei denn, wen Gott will, weil er sich erbarmt, wessen er will (Röm. IX, 15) ... Es kommt uns zuvor seine Gnade, auf daß wir wollen; unser Wille muß mit dem seinigen übereinstimmen, und dann gibt er selbst das Können (posse); dadurch, daß wir unsern Willen mit dem seinigen vereinen, sind wir der Belohnung würdig. Dennoch ist, was immer wir Gutes tun, ganz seiner Gnade zuzuschreiben[59].

> Niemand kann zum Frieden der Versöhnung [mit Gott] gelangen, es sei denn, daß die Gnade der Barmherzigkeit ihm vorangegangen ist[60]. Ganz allgemein: alles, was wir von Gott empfangen, wird uns umsonst von Gott verliehen allein durch seine Barmherzigkeit[61].

Demgemäß erfolgt auch die Erwählung ohne irgendein vorhergehendes Verdienst seitens des erwählten Erbsünders. Im Anschluß an Augustinus beweist dies unser Exeget anhand des klassischen Beispiels der Zwillinge Esau und Jakob.

> Welcher Mensch könnte sagen, warum der allmächtige Gott Jakob erwählte, bevor er geboren war, und Esau verwarf (reprobaverit), da weder jener noch dieser etwas Gutes oder Böses hatte vollbringen können, wenn nicht weil er (Gott) in jenem, d. i. in Jakob, seine Gnade und Barmherzigkeit walten ließ, in Esau aber sein gerechtes Gericht vollzog ... Warum Jakob

---

[59] In I Tit. II; PL CXVII, 789 CD.
[60] Statt perventi sumus lesen wir praeventi sumus.
[61] In Apoc. I; PL CXVII, 944 AB. In Rom. X; 448 BC. Hom. de temp. CIV; PL CXVIII, 569 BC.

ohne gute Werke erwählt, Esau aber ohne schlechte Werke gehaßt wurde, ist allein Gott bekannt, der alles weiß, bevor es geschieht, dessen Urteilssprüche stets gerecht sind[62].

Die Verwerfung Esaus erklärt Haimo wenige Zeilen vorher damit, daß „alle vom Geschlecht Adams Abstammenden als Sünder und daher als Verdammungswürdige geboren werden"[63]. Warum nicht Esau sondern Jakob aus der Masse des Verderbens, zu der doch beide gleicherweise gehörten, von Gott befreit wurde, darin liegt das Geheimnis.

Nun sind aber Jakob und Esau Vorbilder (typi) der Auserwählten bzw. der weit zahlreicheren Verworfenen[64]. Folglich werden erstere — ebenso wie Jakob — vorherbestimmt ohne jede Rücksicht auf persönliche Verdienste, die ja erst durch die Erwählung ermöglicht werden. Die Erwählung ist somit eine unbedingte, absolute. Die Reprobierten (reprobi) ihrerseits werden wie Esau „ohne böse Werke" allein der Erbsünde wegen gehaßt und in der Masse des Verderbens belassen. Ihre Nichtvorherbestimmung zum Leben[65] oder Verwerfung ist demnach — der Sündenfall vorausgesetzt — gleichfalls eine absolute und positive. Kein Zweifel, Haimo lehrt hier — implizit zwar aber eindeutig — eine doppelte Prädestination: eine zur Seligkeit oder Prädestination im engeren Sinne und eine zur Verdammnis oder Reprobation.

Nicht ohne Befremden stößt man daher im gleichen Kommentar auf folgende Exegese von Röm. XI, 2: „Nicht hat Gott verstoßen sein Volk, das er vorhererkannt hat":

---

[62] In Rom. IX; 443 AB. Vgl. hierzu A u g u s t.: Epist. CXCIV, 37-38; PL XXXIII, 887-888.

[63] Ebd.; 442 CD.

[64] Ebd. — Daß die Verworfenen weit zahlreicher sind als die Auserwählten, steht für Haimo außer jedem Zweifel. Siehe bes. In Apoc. IX; 1057-1058. In Rom. V; 407 C. In I Cor. IX; 556 A. — Spicq glaubt den Kommentar zum 1. Korintherbrief Haimo absprechen und Remigius von Auxerre zuweisen zu sollen, weil darin (Sp. 584) die Rede sein soll von der beseligenden Anschauung i n s i m i l i t u d i n e , n o n i n a e q u a l i t a t e , was auf den Einfluß Eriugenas zurückzuführen sei (a. a. O. 51-52). Dieser Ausdruck findet sich jedoch nicht an der angegebenen Stelle. Man liest dort im Gegenteil betr. der jenseitigen Gottesschau: sicut ille novit nos in toto, sic et nos ex toto cognoscemus illum (Sp. 584 C). Wir können daher in diesem Punkte Spicq nicht folgen. Dagegen scheint uns J. Turmel nachgewiesen zu haben, daß dieser Kommentar nicht der von Haimo verfaßte ist (Histoire des dogmes, Bd. 5, Paris 1936. S. 432/3). Allerdings wußte Turmel nicht, daß es sich um Haimo von Auxerre handelt. Im übrigen enthält der fragliche Kommentar nur wenige Hinweise auf die Erbsünde, beispielsw. 558 D, 596 D, 601 C.

[65] Vgl. In Apoc. XVII; 1146 B: Hi enim qui Antichristum sequentur non sunt ad vitam praedestinati, id est praeordinati . . .

> Das Vorherwissen geht der Prädestination voraus, und nicht alles, was vorhergewußt wird, wird prädestiniert; was jedoch prädestiniert wird, ist alles vorhergewußt. In diesem Text aber wird Vorherwissen für Prädestination genommen, womit er zeigt, daß kein aus den Juden oder Heiden Prädestinierter zurückgewiesen worden ist. Vorhergewußt wird nämlich das Gute und das Böse von Gott, prädestiniert aber nur das Gute[66].

Hiernach ist die Prädestination der Auserwählten keine absolute; sie ist vielmehr bedingt durch das Vorherwissen der guten Werke der Zuerwählenden — was in direktem Widerspruch steht zu dem oben von der Erwählung Jakobs Gesagten.

Von einer Vorherbestimmung zur Hölle ist in unserm Zitat nicht die Rede. Wenn Haimo schreibt, nur das Gute sei prädestiniert, so will er offenbar damit die Auffassung ausschließen, als sei auch das Böse, die Sünde, nicht nur vorhergewußt, sondern auch vorherbestimmt. Es ist ihm allerdings entgangen, daß das Belassen in der Sündenmasse praktisch nicht nur einer Vorherbestimmung zur Hölle, sondern auch einer solchen zur Sünde gleichkommt.

Die Prädestination ist unabänderlich: kein zum Leben Prädestinierter kann verlorengehen[67]. Ist auch die Reprobation unabänderlich, so daß kein Reprobierter gerettet werden kann? Soviel wir sehen, äußert sich unser Theologe zu dieser Frage nicht. Doch hat man den Eindruck, daß er das göttliche Verwerfungsdekret für ebenso unabänderlich gehalten hat als den Ratschluß der Auserwählung.

Auffallend ist, daß Haimo nirgends formell unterscheidet zwischen Vorherbestimmung zur Sünde und zur Strafe, zwischen zur Hölle Prädestinierten und solchen, denen die Hölle prädestiniert ist, Unterscheidungen, die im Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts eine so wichtige Rolle spielten: Wohl ein sicheres Zeichen dafür, daß unser Autor seine Werke unbeeinflußt von dieser Kontroverse niedergeschrieben hat[68].

* * *

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen.

Die Ur- und Erbsünderlehre Haimos von Auxerre ist im wesentlichen Augustinus entlehnt. Wie für alle seine Zeitgenossen ist auch für ihn der Bischof von Hippo der unvergleichliche Meister, „der in

---

[66] In Rom: XI; 456 C.
[67] Vgl. auch In Apoc. XII, XVII, XX; 1086 B, 1146 B, 1183 B.
[68] Ähnlich schon E. Riggenbach, a. a. O., 180—181.

der Lösung der Fragen alle Lehrer nach den Aposteln übertrifft"[69]. Von allen Kirchenvätern wird Augustinus von ihm am häufigsten und ausgiebigsten zitiert — allerdings ohne Quellenangabe — als unbestrittene Autorität zumal in Fragen der Erbsünden- und Gnadenlehre. So sind denn auch mehr oder weniger betont augustinisch Haimos Ausführungen über den Sündenfall, die Existenz der Erbsünde, deren Übertragungsweise, Wesen und Auswirkungen.

Wie immer wieder hervorgehoben wurde, handelt es sich dabei um gelegentliche Äußerungen, oft nur kurze Hinweise, eines die allegorisch-mystische Erklärungsmethode virtuos handhabenden Exegeten und Homileten, der offensichtlich nicht das Bedürfnis empfand, vielleicht auch nicht das Talent besaß, seine über sein ganzes Schrifttum zerstreuten Aussagen über die Erbsünde und deren Folgen zu einem in sich geschlossenen und ausgeglichenen System zu verarbeiten. Wäre dies geschehen, hätte er zweifellos viele der Widersprüche vermieden oder beseitigt, die wir ihm immer wieder ankreiden mußten.

Nicht wenige dieser Widersprüche sind darauf zurückzuführen, daß unser Mönch in wichtigen Punkten Augustinus die Gefolgschaft versagt oder übernommene augustinische Thesen nicht konsequent festgehalten, ja sogar verleugnet hat.

Indem er im Gegensatz zu Augustinus dem Kreatianismus huldigt, entzieht er der von ihm selbst vertretenen augustinischen Theorie, wonach die Konkupiszenz zugleich Wirkursache und Wesen der Erbsünde ist, den Boden. Hinsichtlich des göttlichen Heilswillens ist Haimo bald mit Augustin Partikularist, bald mit Chrysostomus und Prosper Universalist, ohne zu bedenken, daß der Heilsuniversalismus mit seiner Massa-damnata-Lehre unvereinbar ist.

Ähnlich verhält es sich mit den Aussagen unseres Autors bezüglich der Fähigkeit des erbsündigen Menschen, von sich aus Gott zu erkennen und etwas für seine eigene Rettung zu tun. Bald leugnet er mit dem Bischof von Hippo diese Fähigkeit, bald schreibt er den Heiden Gotteserkenntnis zu sowie das Vermögen, durch Beobachtung des Naturgesetzes sich Gott zu nähern. Mit dieser Ansicht nähert er sich unbewußt dem Semipelagianismus und untergräbt seine eigenen Lehren von der Sündenmasse und der absoluten Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade.

Prädestination und Reprobation erscheinen bei Haimo bald als absolute, bald als dem göttlichen Vorherwissen nachgeordnete Rat-

[69] In II Cor. XII; 661 B.

schlüsse des göttlichen Willens. Doch schließt er eine Vorherbestimmung zur Sünde ausdrücklich aus.

Zur Entlastung Haimos sei es gesagt, solche und ähnliche Widersprüche finden sich bei den meisten seiner Zeitgenossen. Auch sind es weniger die Widersprüche selbst, die hier interessieren, als die Tendenz, die ihnen zugrunde liegt. Es ist die gleiche Tendenz, wie man sie bei andern, insbesondere bei den einflußreichsten Theologen des 9. Jahrhunderts, einem Hrabanus Maurus, einem Hinkmar von Reims, feststellen kann, das Bestreben nämlich, die als untragbar empfundenen allzu pessimistischen Folgerungen, die Augustinus aus dem Erbsündendogma gezogen hatte, zu mildern, wenn nicht ganz fallen zu lassen — ohne jedoch die Autorität des allverehrten Kirchenvaters direkt anzutasten.

So liefern die Schriften des Exegeten und Predigers Haimo von Auxerre einen weiteren Beweis dafür, daß der gemilderte oder verwässerte Augustinismus die Mehrheit der Theologen des 9. Jahrhunderts sowie die öffentliche Meinung für sich hatte. Unter diesen Umständen war der Versuch Gottschalks des Sachsen, dem strengen Augustinismus wieder zur Herrschaft zu verhelfen, von vornherein zum Scheitern verurteilt[70].

[70] Vgl. unseren Aufsatz: „Die Erbsünde in der Theologie Gottschalks des Sachsen" in Zeitschrift für systematische Theologie, Jg. XXII, 1953, 352—361.

STAATSRÄSON UND REPUTATION BEI KAISER KARL V.

LUTZ HATZFELD

Als Friedrich Meinecke, von Machiavelli ausgehend, seine berühmte Geschichte der Idee der Staatsräson schrieb[1], mußte er feststellen, daß die von dem Florentiner formulierte Sache erst im 17. Jahrhundert begriffliche Gestalt gewann und im 16. Jahrhundert nur von einer „natürlichen Vernunft" die Rede sein konnte. Demgegenüber ist in jüngerer Zeit zwar dargetan worden, daß die venetianische Diplomatie den Begriff der Staatsräson schon 1567 benutzte[2], aber zweifelsohne handelt es sich hier um eine besonderen territorialen und verfassungsrechtlichen Gegebenheiten entsprungene Frühform, die grundsätzlich in keiner Antithese zu Meineckes Überlegungen steht. Das Verfassungsproblem unserer Fragestellung wird vielmehr bei H. Rößler faßbar, wenn dieser von dem Calvinistenführer Rohan sagt, dieser habe in Fortführung der Ideen Bodins Machiavellis Idee des fürstlichen Egoismus' umgewandelt in die der institutionellen Staatsräson[3]. Der fürstliche Egoismus kam im Verlangen nach Reputation zum Ausdruck, das zunächst sogar dem Kaiser vorbehalten blieb. Damit rückt ein Gesichtspunkt in den Bereich der Diskussion, den Meinecke nach dem damaligen Stand der Forschung noch nicht sehen konnte: Auch auf der Ebene der politischen Ideengeschichte tritt der institutionelle Flächenstaat mit Amtscharakter in Wettbewerb mit dem Personalverbandsstaat des Mittelalters. Gerade das 16. Jahrhundert, das Machiavelli ja noch den Begriff der Staatsräson verweigerte, ist, was sein Verfassungsleben angeht, noch eingebettet in die Dualität zwischen Personalverbands- und Flächenstaat, die später im Absolutismus überwunden werden konnte. Versuchten die Vertreter des fürstlichen Flächenstaates ihr Verhalten in diesem Kampfe aus natürlichen Notwendigkeiten zu erklären, so berief sich ihnen gegenüber der Kaiser als Spitze der personalen Hierarchie des Reiches auf seine und seines Amtes Reputation. Die Idee der Reputation, die ja auch noch im absolutistisch regierten Flächenstaat ihre Rolle gespielt hat und bis in die jüngsten Zeiten nachwirkt, sollte daher als Maxime des Personalverbands-

---

[1] F. Meinecke, Die Idee der Staatsräson, 1924.
[2] W. Andreas, Staatskunst und Diplomatie der Venetianer, 1943.
[3] H. Rößler, Der Calvinismus, in: Schriften der Wittheit zu Bremen, Reihe D 19, 1951, S. 31.

staates beschreibbar sein, wie die Idee der Staatsräson durch Meinecke als Grundprinzip staatlichen Handelns geschildert wurde.

Wenn wir uns damit in Antithese zu O. Brunner, der dem mittelalterlichen Staat „Staatsräson" bestreitet[4]), zu dem Satz bekennen, daß die Reputation die Staatsräson des Personalverbandsstaates meint, so stellt sich die Aufgabe, die Reputationsidee in ihrer staatlichen Wirksamkeit zu untersuchen. Das gilt um so mehr, als Meinecke die Staatsräson als Bewegungsgesetz des Staates beschrieb[5]). Nur der Staat vermag sich zu behaupten, der weiter zu wachsen imstande ist. Die Staatsräson gibt Wege und Ziele dieses Wachstums an. Die Vernunft des Staates besteht darin, sich selbst und seine Umwelt zu erkennen und aus dieser Kenntnis zu der dem Wachstum förderlichen Handlung zu kommen. „Irgendwie wird überall nach Staatsräson regiert[6])."

Daraus wäre zu folgern, daß die Idee der Staatsräson unabhängig von Machiavelli auch zu anderen Zeiten vorhanden war. Lag es nicht in der Natur des Menschen als eines vernünftigen Wesens, auch seine Staatsordnung nach vernünftigen Grundsätzen zu regeln? Diese in ihrer geschichtlich wandelbaren Gestalt entsprechend der Relativität des Vernünftigen zu erkennen, ist daher Aufgabe des Historikers.

Die Durchführung dieser Aufgabe gestaltet sich schwierig, weil der Reputationsbegriff in der deutschen Literatur und Diplomatik im Gegensatz zu Frankreich, Spanien und Italien vor dem Regierungsantritt Karls V. fehlt. Erst nach 1519 scheint er durch die Hofkanzlei in die Amtssprache eingeführt worden zu sein. Daß er als Fremdwort empfunden wurde, weist schon die jeweils besondere Schrift aus, mit der er, entsprechend lateinischen termini technici, hervorgehoben wurde. Dieser Einführungsvorgang, der bisher als Modeerscheinung abgetan wurde, bedarf daher der Prüfung, und dieser werden einige philologische Überlegungen vorauszuschicken sein.

Reputatio = Überlegung, Betrachtung, Abwägung, Rechnung, Berechnung, Anrechnung — lautet das lateinische Stammwort, dem die entsprechende verbiale Form reputare beigegeben ist. In diesem Sinne wird es auch noch von dem Humanisten des 16. Jahrhunderts verwendet. Dort aber, wo es um Fürst und Staat geht, sucht man die Verwendung des reputatio-Stammwortes für den Reputationsbegriff der Zeit vergeblich. Es ist dann auch an Hand einschlägiger Lexica leicht nachweisbar, daß das Wort Reputation dem Französi-

---

[4]) O. Brunner, Land und Herrschaft, 1943, S. 507 ff.
[5]) Meinecke a. a. O. S. 1.
[6]) Ebenda, S. 20.

schen schon im 14. Jahrhundert (Froissart) im Sinne von faire honneur à und estimer geläufig war, reputatio also in einer außerdeutschen Form einen Sinnwandel durchgemacht hat.

So also ist es zu verstehen, daß Lipsius, der in seinen Politicorum seu civilis doctrinae niemals das Wort reputatio verwendet, von seinem Übersetzer, dem pfälzischen Sekretär Melchior Haganäus, immer wieder auf den Reputationsbegriff festgelegt wird[7], so daß G. Oestreich schließlich Lipsius als Interpreten der Reputationsidee feiern konnte[8]. Vergleicht man Übersetzung und lateinischen Originaltext, so ergibt sich etwa II, 17, daß Haganäus mit Reputation wiedergibt, was Lipsius als fama unter die geringeren Tugenden rechnete[9]. Wo Haganäus, Politicorum III, 10, von „Hochheit und Reputation" spricht, ist es Lipsius um existimatio zu tun[10]. Dort endlich, wo Haganäus befürchtet, der Fürst könnte seine „Hochheit und Reputation" besudeln, steht getreu Tacitus bei Lipsius: . . . cum illa tamen exeptione, ut incorrupto ducis honore. Des Haganäus „Hochheit und Reputation" kann also sowohl existimatio als auch honor sein. Dort aber, wo Haganäus von der Reputation des Feldherrn spricht, die Disziplin erfordere, steht bei Lipsius auctoritas[11]. Wird vom Fürsten gehandelt, geht es um auctoritas und dignitas, in ihrer Anwendung immer um prudentia.

Damit gilt die Tatsache, daß im Humanisten-Latein Reputation als eingebürgertes Fremdwort der romanischen Sprachen sowohl für fama und existimatio als auch für honor, dignitas und auctoritas stehen konnte. Der Sinnwandel hatte also zu einer humanistischen Oberbegriffsbildung geführt, der auctoritas, dignitas, honor, existimatio und fama zusammenfaßte, und G. Oestreich beschrieb den Reputationsbegriff dann auch ganz richtig „echt römisch" als gravitas a natura aut ab arte[12]. Er sah zu Recht ein Anknüpfen an die Staatsethik der Römer.

---

[7] M. Haganäus, Von Underweisung zum Weltlichen Regiment oder von Bürgerlicher Lehr, 1599.

[8] Vgl. G. Oestreich, Der römische Stoizismus und die oranische Heeresreform, in: H. Z. 176, 1953.

[9] Haganäus: Mit Regenten aber hat es ein viel andere gelegenheit, die mehrer theil auff ihre reputation unnd guten namen zu sehen und ihr thun und lassen darnach anzurichten haben. — Lipsius: Principum diversam esse sortem, quibus praecipua rerum ad famam diregenda.

[10] Haganäus: Aber den bösen und übelberüchtigten soll ein Regent nichts glauben oder auch einen teil seiner hochheit und Reputation vertrauen. — Lipsius: Malis famosisque crediderit, nullam existimationis suae partem commiserit.

[11] Lipsius, Politicorum V, 8 und 15.

[12] Oestreich, H. Z. 176, 1953, S. 24.

Prüft man deshalb von dieser Warte her das sich hier bietende Zwischenergebnis, so ist zunächst für auctoritas festzustellen, daß es — nach Georges — 1. Bestandhaben, Gültigkeit, 2. Beglaubigung, Gewähr, Verbürgung, Ansehen, persönliches Gewicht, 3. Vorgang, Veranlassung, Vorbild, 4. Einfluß, Antrieb, Empfehlung, 5. Willensmeinung, Wille, Anspruch, Entschluß, Auftrag, 6. Vollmacht, Machtvollkommenheit, Ermächtigung und 7. (im weiteren Sinne) Haltung, Gewicht, Ansehen, Einfluß, Wertschätzung heißen kann.

Dignitas dagegen, das von decus-decoris herzuleiten ist, bedeutet konkret zunächst den körperlichen Reiz, die reizende Schönheit, im übertragenen Sinne jedoch auch Anstand, Auszeichnung, Glanz, Herrlichkeit, die äußere Ehre und Würde.

Die Wörterbücher des 18. Jahrhunderts fügten dieser Aufzählung noch Reputation hinzu[13], den jüngeren Ausgaben ist dieser humanistische Terminus jedoch verloren gegangen[14]. So bleibt es Schellers Verdienst, den staatsrechtlichen Inhalt des Begriffes allen anderen vorangestellt zu haben: Eines Amtes würdig sein, ein Amt verdient haben.

Entsprechend ist honor — und vor allem im steigenden Mittelalter — nicht nur Ehre im heutigen Sinne, sondern in der damaligen Zeit hatte jeder seine Ehre als Habe, Macht und Privileg sichtbar in seiner Hand. So ist honor also über Ehre hinaus mit Würde, Recht und Ansehen zu übersetzen. Es wird der Mann mit Hab und Gut, mit Fleisch und Blut gemeint[15]. Ähnliches gilt für existimatio (Meinung, Urteil, Ruf, guter Name, Kredit in Geldsachen) und fama (Gerücht, Gerede, Ruf, Sage, Tradition, geschichtliche Überlieferung, Volksstimme, öffentliche Meinung). Will man daher zu dem historischen Sinne des humanistischen Reputationsbegriffes durchstoßen, so ist zunächst daran zu erinnern, daß das 16. Jahrhundert die Lehre der neueren Stoa begründete und dabei den Staat auf das heidnische Rom neu ausgerichtet hat. Es wird daher erforderlich sein, die Quellen jener Vernunftsidee freizulegen, die im 16. Jahrhundert als Reputation formuliert worden ist. Dabei wird man sich vor allem mit dem auctoritas-dignitas-honor-Komplex auseinanderzusetzen haben. Hierbei geht es zugleich um die moralische Geschichtsauffassung der

---

[13] I. J. G. Scheller, Lateinisch-deutsches Lexicon, 1804.

[14] Vgl. hier vor allem auch Bögel, in: Thesaurus linguae latinae V, 1910 1133—1142.

[15] W. von den Steinen, Das mittelalterliche Latein als historiographisches Phänomen, in: Schweizer Zeitschrift f. Geschichte 7, 1957, S. 19.

Römer[16]. Denn auctoritas, so argumentiert von den Steinen, verband mit senatorischer Würde und altrömischer Strenge das moralische Gewicht, das Maßgebliche, Geltende, Verbürgte, bis die sich ausbreitende Christenkirche die Begriffsanwendung verlagerte und dem biblischen Denken einbezog, das über die Jahrhunderte zu einer scharfen Spannung auctoritas-ratio führte. „Auch die Bibel als letzte auctoritas hat ihre ratio[17]."

Dennoch blieb der auctoritas-Begriff auch in seiner diesseitigen Sphäre aktiv, so daß R. Holtzmann das Kaisertum Karls des Großen und Ottos des Großen in einer weltumspannenden auctoritas begründen konnte[18]. Erst im Zeitalter der Nationalstaaten und insbesondere mit der sich ausbreitenden Reformation, die zugleich den Machtstaat förderte, vollzog sich die innere Aushöhlung dieser Idee. So war Karl V., der wie kein anderer bewußt an Karl IV. und Karl den Großen anknüpfte, vor die Aufgabe gestellt, ihr neue Inhalte mitzuteilen. Der Idee der Reputation, der er daher zum Durchbruch verhalf, war also nicht nur eine innenpolitische Aufgabe gestellt. Auch nach außen hin mußte sie eine Funktion — und vielleicht sogar die wichtigere — erfüllen, galt es doch, die Potentaten in Frankreich, England, Dänemark usw. daran zu hindern, sich mit der „Bügelkrone zu erhöhen, den Reichsapfel in die Hand zu nehmen, sich laudes darbringen zu lassen"[19].

War dergestalt die auctoritas des Kaisers eingeebnet worden, so mußte dieser sich die Pflege der dignitas um so angelegener sein lassen. Dieser Appell an die Würde ist nach K. Pöschl ein der griechischen, insbesondere der stoischen Philosophie geläufiger Zug. „Dignitas in diesem Sinne ist die Haltung, zu der eine gewisse Machtstellung verpflichtet." Ihr war der römische Politiker verpflichtet wie das ganze Volk. Der dignitas-Begriff umschrieb also die Machtstellung und sittliche Verpflichtung zugleich. Die Einheit von Politik und Moral war in ihm umschlossen. Zugleich war er eng verbunden mit fides, gratia, honestum, decus, auctoritas und maiestas, verknüpfte also immer wieder die private mit der öffentlichen Sphäre, das Individuum mit der Politik, die nur als Lehre vom Leben in der Gemein-

---

[16] H. Drexler, Die moralische Geschichtsauffassung der Römer, in: Zeitschrift f. Kultur der Antike u. humanistische Bildung 61, 1954, S. 181.

[17] Von den Steinen, in: Schweizer Zeitschrift f. Geschichte 7, 1951, S. 14.

[18] R. Holtzmann, Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten, in: H. Z. 159, 1939.

[19] P. E. Schramm, Kaiser Friedrichs II. Herrscherzeichen, in: Abh. d. Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 36, 1955, S. 142.

schaft, nicht als Lehre zur Machtentfaltung verstanden werden kann[20]. Nur so war der römische Stoizismus etwa seit der Scipionen-Zeit in der eigenartigen Verbindung von Persönlichkeit und politischer Gemeinschaft, von Freiheit und Disziplin, von persönlicher Souveränität und Bindung durch Recht und Sitte vermittels einer ganz ethisch gerichteten Religiosität in der Lage, den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit aufzulösen[21].

Diese dignitas gewann man auf dem Schlachtfeld, im Kampf um die nationale Daseinsbehauptung, durch unerhörte Leistungen, die durch Ämter und Kommandostellen belohnt wurden und in denen man durch neue Leistungen seine dignitas noch weiter steigern konnte[22]. Selbst in Pompejus' Händen, so meint Drexler, wandelte sich noch alle Macht in dignitas. Cäsar dagegen setzte alle dignitas, die ihm mit den Ämtern überkam, in Macht und echte Leistung um. Dergestalt ist dignitas also ein reiner Geltungsbegriff, der weder Maß noch Grenze an sich hat und deshalb in der Anbetung des Großen an sich enden kann[23]. In Cäsar tritt das am deutlichsten zutage, für den H. Straßburger ja nachgewiesen hat, daß nicht das von Mommsen konstruierte Rechtsproblem, sondern die dignitas, die Frage der Ehre und des Ranges der Kernpunkt der Auseinandersetzung war[24]. Im Streit um dignitas und honor konnte sich Cäsar zuerst auf seine gloria berufen. Sie stand am meisten in seiner Macht und erneuerte sich aus der virtus, die selbst wieder der dignitas zugeordnet, von den Römern anerkannt wurde als Mittel zur Selbstbehauptung der Existenz[25]. Virtus ist zugleich die Kraft, Wunder zu wirken, ist die Kraft Gottes. Virtus, so sagt H. Beumann, steht für das griechische charisma. „Sieg ist nicht nur der Beweis für virtus, sondern auch für Recht. Waffensieg ist sakrale Legitimierung des Herrschers[26]." Mit ihm gewann Cäsar den gleichen honor, mit dem sich noch 1000 Jahre später die deutschen Fürsten für Barbarossa beim Papste verbürgten

---

[20] Vgl. hierzu H. Wegehaupt, Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit, Phil. Diss. Breslau 1932, und H. Drexler, Tacitus, 1939, S. 50.

[21] A. Weimershaus, Das stoische Ideal in der Geschichte der Erziehung, in: Zeitschrift f. Geschichte d. Erziehung u. d. Unterrichts 20, 1930, S. 305.

[22] H. Drexler, in: Zeitschr. f. Kultur d. Antike u. hum. Bildung 61, 1954, S. 174.

[23] Ebenda.

[24] H. Straßburger, Cäsar im Urteil der Zeitgenossen, in: H. Z. 175, 1953, S. 225.

[25] H. Drexler, in: Zeitschr. f. Kultur der Antike u. hum. Bildung 61, 1954, S. 176.

[26] H. Beumann, Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Geschichte des Königtums, in: H. Z. 180, 1955, S. 472 ff.

und erklärten, sich cum honore zu diesem schlagen zu wollen, wenn jener sein Wort nicht halte. Honor imperii war aber zugleich der „Glanz des Reiches" wie auch die „Hoheit des Kaisertums"[27]. Ja, honor konnte noch mehr, konnte — wie es im Sachsen- und Schwabenspiegel wie auch im Kleinen Kaiserrecht der Fall ist — mit „kuniglicher ere" und „kaiserlicher ere" die Rechtsordnung, die Verfassung selbst bezeichnen. Schon Heinrich V. soll erklärt haben (1106), die Ehre des Reiches liege weniger in der Person des Kaisers als in der Gesamtheit der Fürsten, und im Straßburger Stadtrecht tritt der Gedanke ebenso hervor wie in demjenigen von Speyer. Aus keinem anderen Grunde kehren die großen Rechtsbücher den Treue-Ehre-Bezug hervor: Es wird die Rechtsfähigkeit des einzelnen in der Lehnshierarchie dargetan. Wer treulos ist, ist ehrlos, der Ehrlose ist rechtlos, ein Mann mit zerbrochener Ehre für die ehrbare Gemeinschaft untragbar. Nur die Waffentat vermochte zu rehabilitieren[28].

Diese Traditionsströme, die ganz personalistisch bezogen waren und auch im Spätmittelalter fortdauerten, wirkten — bewußt oder unbewußt — auf Machiavelli ein, als er seinen „Fürsten" konzipierte. Aber er hatte kein Verhältnis mehr zur Moralität der Antike. Er begriff nicht, daß diese noch nicht kannte, was ihm selbst das Leben unerträglich machte und das er doch ins Gigantische übersteigerte: Die Dämonie des Politischen. So entstand sein anti-antikes Altertumsbild[29] aus dem Geiste seiner Zeit und ihren politischen Lebensbedingungen. Machiavelli empfahl seinem Fürsten einen Weg zu dignitas, auctoritas und honor, aber er grenzte ihn nicht moralisch ab, sondern empfahl den Weg zur Macht ohne Rücksicht auf Recht und Sitte. Er gab ihm nicht nur die Mittel personalistischer Staatsordnung in die Hand, sondern empfahl ihm zugleich, alle Machtmittel der flächenstaatlich geschlossenen Republik zu erfassen und zu gebrauchen. Er rührte damit an ein kaum begriffenes Krisen-Phänomen jener Zeit, an die Krise des Staates im 16. Jahrhundert, ohne diese jedoch schematisch erkennen zu können, wie das dem rückschauenden Betrachter möglich ist: Die Ablösung des Personalverbandes durch den büro-

---

[27] Von den Steinen, in: Schweizer Zeitschrift f. Geschichte 7, 1957, S. 17. Beumann spricht in seiner Abhandlung zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen auch von honor im Sinne des Königsamtes (in: Das Königtum, hrsg. v. Th. Mayer, 1956, S. 217).

[28] F. Freusdorff, Beiträge zur Geschichte und zur Erklärung der deutschen Rechtsbücher, in: Nachr. v. d. kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1923, 1924, S. 79, auch K. Brandi, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation, 1941², S. 88.

[29] Hierzu G. Ritter, Dämonie der Macht und Weisheit der Antike, in: Welt als Geschichte 10, 1950, S. 82 ff.

kratischen Flächenstaat und die damit verbundene Wandlung des Staats-(status-)Begriffes selbst[30].

Diese wechselseitige personale und territoriale Durchdringung des status-Begriffes fiel schon O. Stolz vor Jahren auf, als er darauf hinwies, daß das Mittelalter statt status imperium, regnum, respublica, principatus, für die Regierungsgewalt gubernatio, dominatio, regimen, superioritas und potestas, der spätmittelalterliche deutsche Sprachgebrauch jedoch Reich, Land, Herrschaft, Hoheit und Obrigkeit gesetzt habe[31]. Stolz, der schon damals voller Mißtrauen gegen die herrschende Staatslehre war, setzte ihrer Lehns- und Ständestaatsformel die Idee des Territorialstaates entgegen[32], aber vom Personalverbandsstaat wußte er noch nichts. Daher formulierte A. O. Meyer den neuzeitlichen Staatsbegriff als die Summe aller fürstlichen Machtbefugnisse. Alle Begriffe wie Regiment, Hoheit, Würde, Interessen, Finanzen wurden in ihm zusammengefaßt[33]. Über die abstrakten Rechtstheoretiker hinaus bewies er damit, daß er ein feines, ein soziologisches Gefühl für das Wesen echter Staatlichkeit besaß, die die Ausbildung des neuen Staatsbegriffes auf elementare Umwälzungen in der Verfassung und im gesellschaftlichen Leben zurückzuführen vermochte. Und wie sich die Emanzipation des fürstlichen Territorialstaates, des institutionellen Flächenstaates mit Amtscharakter in niemals abreißender Kontinuität im Schoße des alten Reiches vollzog und der Verdinglichung des öffentlichen Lebens Spielraum gab, so hielt dieses selbst auf die Kontinuität seiner personalistischen Ordnung, die im Lehns- und Geblütsrecht wirksam war und öffentlich-hoheitlichen Charakter besaß[34]. Niemals war der König für sich „Staat", sondern stets nahm der gleichwertige Adel seinen Teil an der

---

[30] H. C. Dowdall, The word "State", in: The Law Quarterly Review 153, 1923, S. 104 ff. Die Verknüpfung von Macht und Ehre, des territorialen und des personalen Bezuges, kommt wohl am ehesten in der 1357/58 abgefaßten Chronik der Grafen von der Mark des Levolt von Northof zum Ausdruck (hrsg. v. F. Zscharck, Mon. Germ. hist., Script., Berlin 1929, und die jetzt vorliegende deutsche Übersetzung von H. Flebbe, 1955, die die in unserem Zusammenhang interessanten „Fürstenspiegel", die eigentlich „Grafenspiegel" sind, S. 47 ff. bzw. 156 ff. wiedergibt). Über den Unterschied der Northofschen „Fürstenspiegel" von den zeitgenössischen Spiegeln W. Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, 1938, S. 349.

[31] O. Stolz, Land und Landesfürsten in Bayern und Tirol, in: Zeitschr. f. Bayr. Landesgeschichte 13, 1942. Über die Begrenzung des Regnum-Begriffes gegenüber dem Reichsgut neuerdings H. Beumann, in: Das Königtum. S. 187.

[32] O. Stolz, Zeitschr. f. Bayr. Landesgeschichte 13, 1942.

[33] A. O. Meyer, Zur Geschichte des Wortes Staat, in: Welt als Geschichte 10, 1950, S. 237.

[34] H. Mitteis, Der Staat des hohen Mittelalters, 1953⁴, S. 426.

staatlichen Herrschaft wahr[35], der durch die Vasallentreue zum Herrn allerdings begrenzt wurde. Trotz der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts weit ausgreifenden Fürstengewalt, der Arrondierung der werdenden Flächenstaaten, konnte das personalistische System im 16. Jahrhundert noch einmal befestigt werden durch einen allbeherrschenden ordo-Gedanken, den selbst die Protestanten akzeptierten. Seiner Theorie nach war die ständische Ordnung gottgewollt, und es mußte demjenigen mehr Ehre widerfahren, der seinem Stande nach Gott näher war[36]. Die zeitweilig durch den Reichstag regulierten Kleiderordnungen sind ein äußerliches Kennzeichen hierfür.

So konnte Karl V. mit Fug 1521 vorm Wormser Reichstag erklären, sein Gemüt und Wille stehe nicht dahin, daß man viele, sondern nur einen Herrn im Reiche habe. An die Adresse jener Fürsten, die sich der Machtmittel ihrer geschlossenen Territorien bereits bewußt waren, war daher seine Beschwerde gerichtet, daß man seine Reputation bei fremden Nationen mindere, und er warnte sie nachdrücklich, indem er fortfuhr, er sei mündig und brauche keine Kuratoren[37]. Er nahm damit nicht mehr und nicht weniger in Anspruch als die Handhabung seiner Wahlkapitulation vom 3. Juli 1519 ohne Minderung der historischen auctoritas und dignitas seines Amtes. Dieser Anspruch mußte nicht unbedingt die Herausforderung des Fürstenstandes bedeuten, hatten Personalverband und Flächenstaat seit der fränkischen Landnahme sich doch immer wieder gegenüber gestanden[38]. Wohl hatte dieses Gegenüber zu laufenden Auseinandersetzungen zwischen Macht und Recht geführt, aber alles politische Handeln war so sehr Kampf ums Recht geblieben, daß selbst unrechtlicher Machtwille sich den Schein des Rechtsanspruches geben mußte[39]. Diese Situation hatte sich zur Zeit des Regierungsantrittes Karls V. grundsätzlich nicht gewandelt. Freilich waren unter den schwächeren Kaisern des 15. Jahrhunderts usurpatorische Akte fürstlicher Oberkeiten erfolgt. Das Reich war „krank, blöde und schwach" geworden, wie der Verfasser der Reformatio Sigismundi feststellte, und der Kaiser vermochte seinen „stand" nicht mehr zu behaupten. Deshalb war die

---

[35] K. S. Bader, Territorialbildung und Landeshoheit, in: Blätter f. deutsche Landesgeschichte 90, 1953, S. 114.

[36] E. Trunz, Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur, in: Zeitschr. f. Geschichte d. Erziehung u. d. Unterrichts 21, 1931, S. 17-53.

[37] F. v. Bezold, Das Bündnisrecht der deutschen Reichsfürsten bis zum Westfälischen Frieden, 1904, S. 20.

[38] O. Brunner, a. a. O. S. 520. Ferner G. Tellenbach, Vom karolingischen Reichsadel zum deutschen Reichsfürstenstand, in: Adel und Bauern, hrsg. v. Th. Mayer und W. Platzhoff, 1943, S. 27.

[39] O. Brunner, a. a. O. S. 507 ff.

Machtfrage gestellt, wenn der Kaiser zur Erfüllung einer seiner Verpflichtungen der Wahlkapitulation, der Wiederherstellung des Reichsgutes schritt. Gehorchten ihm in diesem Punkte die Übeltäter nicht, war er seiner Verpflichtungen gegen diese ledig. Das ist bisher noch nicht erkannt worden, und hier ergibt sich ein neues verfassungsrechtliches Problem: Die Auseinandersetzung zwischen Herrschafts- und Genossenschaftsstaat, höheren und niederen Reichsständen. Denn die den niederen Reichsständen — Grafen, Dienstmannschaften und Städten — übertragene Reichsgut- bzw. Reichslandverwaltung war seit alters genossenschaftlich organisiert.

Die jüngere verfassungsgeschichtliche Diskussion hat seit Th. Mayer geglaubt, das Staatsproblem des 16. Jahrhunderts vom „institutionellen Flächenstaat mit Amtscharakter" her lösen zu können. Sie hat dabei in hervorragendem Maße den Territorialstaat, der schon als Summierung fürstlicher Oberkeiten vorgestellt wurde, als Beispiel ihrer Argumentation benutzt. Dabei handelte es sich durchweg um den weltlichen Territorialstaat, der die Bistümer und Stifte nun weit hinter sich ließ. Ganz außer acht gelassen aber wurden die Grafschaften, die man vielleicht stillschweigend der Gesetzlichkeit des Territorialstaates unterwarf, die aber in geschlossenen Bezirken die reichsländischen Traditionen fortführten. Gerade zwischen ihnen, den Grafen und Fürsten, aber spitzte sich am akutesten zu, was hier unter der „Krise des Staates" im 16. Jahrhundert zu verstehen ist und was Karl V. vermittels der Reputationsidee zu regieren suchte: Der Dualismus zwischen Personalverband und Flächenstaat, der zugleich Auseinandersetzung zwischen herrschaftlichen und genossenschaftlichen Verfassungsprinzipien war und der alle Konfessionsfronten auflöste. Insbesondere die Eidgenossenschaft der Wetterauer Grafen hat diesen Reichsstandschaftskampf getragen, der in Wilhelm von Nassau-Oranien seinen Kulminationspunkt erreicht.

Aber auch vom Institutionellen her wird diese dualistische Beobachtung bestätigt. Da war zunächst der Kaiser, den Reichsregiment, Reichskammergericht und Reichstag in der Gewaltausübung beschränken sollten. Als das Reichsregiment beseitigt war, trat das Königtum seines Bruders Ferdinand an dessen Stelle. Im Reichskammergericht wurde ein dauernder, zäher Kampf um die Besetzung der Assessorenstellen geführt und der Reichstag, den der Kaiser nicht zähmen konnte, konzentrierte sich schließlich in Deputationstagen. Die Reichskreise endlich, die als ständige Repräsentanz der Polizeigewalt des Reiches geschaffen worden waren, um als Mittelinstanzen zu fungieren, kamen erst nach dem Sieg des Territorialprinzipes über die Krone (1555)

richtig in Gang und waren dann nicht mehr in der Lage, das Machtstreben der Territorien aufzufangen. Vielmehr griff der „gezirckte" Flächenstaat, wie er auf dem östlichen Kolonialboden entstanden war, auch auf das alte Reichsgebiet über. Fürstengewalt, wie sie in Sachsen oder in Brandenburg bestand, wurde hier jedoch als Servitut empfunden. Da aber Hessen, Württemberg und Jülich dem Beispiel Sachsens forciert folgten, stießen sie in der Wetterau, in Schwaben und im rheinischen Niederland auf einen so hartnäckigen Widerstand, daß sie erst nach jahrhundertelangem Ringen ihr Ziel erreichen konnten. Die inneren Oppositionen aber rangen sie schnell mit dem Ausbau zentraler Verwaltungsinstitutionen nieder. Als beispielsweise die Auseinandersetzung zwischen dem regentischen Adel in Hessen und Landgräfin Anna ihren Höhepunkt erreicht hatte, spitzte sie sich in der Frage zu, ob der zum Amtmann von Gießen bestellte bürgerliche Schrautenbach in seinem Amt verbleiben solle oder nicht. Unter dem Einfluß seiner Mutter erklärte der junge Philipp damals der Homburger Ritterversammlung und den Gesandten Herzog Georgs von Sachsen, er werde seine Diener nach wie vor nach eigenem Ermessen bestellen. Schrautenbach sei im übrigen kein „regirer", sondern nur ein armer Diener, der zu parieren habe[40]. So verdienstvoll es für den Landgrafen war, diesen tüchtigen Mann zu halten, so zweifelhaft muß ihm doch hinterher seine Regierer-Diener-Erklärung vorgekommen sein; denn 1521 wurde Schrautenbach geadelt. Die Regierer-Tätigkeit aber, die er künftig ausübte, unterschied sich von seiner früheren Diener-Tätigkeit im Grunde genommen in nichts. Die dergestalt aber auch in den untergeordneten Verwaltungsstellen nur noch formal anerkannte geblütsrechtlich - charismatische Personalordnung wurde schließlich mit dem Ausbau der Zentralkanzleien ganz beseitigt[41]. Das Heilsbewußtsein des Adels konzentrierte sich immer einseitiger auf

---

[40] H. Glagau, Anna von Hessen, 1899, S. 192.

[41] Dieses sehr weitläufige, in der jüngeren Zeit vielfach diskutierte Problem kann hier nicht näher erörtert werden. Neben den schon zitierten Arbeiten von Stolz und Meyer verweise ich jedoch auf K. S. Bader, Kaiserliche und ständische Reformgedanken in der Reichsreform, in: Hist. Jahrb. 74, 1954, K. E. Demandt, Amt und Familie, in: Hess. Jahrb. f. Landesgesch. 3, 1953, F. Hartung, Herrschaftsverträge und ständischer Dualismus in den deutschen Territorien, in: Schweizer Beiträge z. Allgem. Gesch. 10, 1952, Th. Mayer, Analekten zum Problem der Entstehung der Landeshoheit, in: Blätter f. deutsche Landesgesch. 89, 1952, O. Meisner, Staats- und Regierungsformen in Deutschland im 16. Jahrhundert, in: Archiv f. öffentl. Recht 77, 1952, H. Muth, Melchior von Osse und die deutsche Verfassungsgeschichte, in: Jahrb. f. d. Gesch. Mittel- u. Ostdeutschlands 2, 1953, W. Näf, Frühformen des modernen Staates, in: H. Z. 171, 1951, G. Oestreich, Das persönliche Regiment der Fürsten am Beginn der Neuzeit, in: Welt als Geschichte 1, 1935, G. Oestreich, Verfassungsgeschichte vom Ende des Mittelalters bis zum Ende des alten Reiches,

die militärische Funktion, in der Bürgerliche zunächst nicht rivalisierten.

Hieraus folgern wir, daß sich der Bruch zwischen Personalverbands- und institutionellem Flächenstaat nicht nur auf organisatorisch-mechanischer, sondern auch auf geistiger Ebene vollzog. War die Vernunft des mittelalterlichen Personalstaates auf die geblütsrechtlich garantierten Heilskräfte der Amtsträger gerichtet, so ist die moderne Vernunft des sich entfaltenden Flächenstaates praktisch orientiert und wird 100 Jahre später „Staatsräson" heißen. Wie dergestalt der Aufstand eines ökonomisch-empirisch denkenden Bürgertums gegen die Adelsherrschaft zum Ausdruck kommt, so ist auch die Reformation — die Griewank ja als Revolution erkannt hat[42] — Aufstand gegen eine magische Heilsverheißung. Schon Kaiser Maximilian I. trug dieser Situation Rechnung, wenn er erklärte: „Ich bin ein Mann wie jedermann, allein ich habe die Ehr'[43]." Karl V. jedoch hat diese Auffassung seines Großvaters nicht geteilt.

So trafen an einem Kreuzweg der Weltgeschichte im Jahre 1519 Kaiser Karl V. und Landgraf Philipp von Hessen in noch jugendlichem Alter und kongenialer Persönlichkeit aufeinander. Und wie dieser, der noch nicht viel mehr als die hessischen Wälder gesehen hatte, nichts mehr begehrte, als mit praktischer Tat Land und Leuten vorzustehen, so umfaßte dieser 2000 Jahre antik-abendländischer Bildungs- und Staatsgeschichte und wünschte diese in der Reputation seines Amtes zu repräsentieren. Reputation — das war ein Fremdwort, das Philipp nicht verstand, das das natürliche Wachstum seines Fürstentums beschnitt, das ihm zum Inbegriff der Fremdherrschaft wurde, das er deshalb peinlich mied, und das er, soweit ich sehe[44], so selten gebraucht hat, daß man die Beispiele an den Fingern aufzählen kann, und die er dann noch gerne in Klammer setzte. Erst als es um den Fußfall in Halle ging, ist die Vokabel überhaupt bei ihm nachweisbar. Denn die Kriegshandlung, die mit diesem Fußfall beendet werden sollte, war vom Kaiser zur Verteidigung der Reputation seines Amtes eingeleitet worden. Das wird im Folgenden näher darzulegen sein.

Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte, hrsg. v. H. Grundmann, 1955[8], W. Ohnsorge, Zum Problem: Fürst und Verwaltung um die Wende des 16. Jahrhunderts, in: Blätter f. deutsche Landesgesch. 88, 1951.

[42] K. Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, 1955.

[43] Staatsarchiv Wiesbaden (= StAW) 171, G 982 Bl. 22 (Denkschrift über den Reichsgrafenstand von 1586).

[44] Diese Beobachtung ist mir von einem so vortrefflichen Kenner der Philipps-Akten, wie es Herr Staatsarchivrat Dr. W. Heinemeyer ist, bestätigt worden.

Das Verdienst, nachdrücklich auf die Reputationspolitik Karls V. verwiesen zu haben, hat sich in jüngerer Zeit G. Ritter erworben[45]. Er vertrat dabei die Auffassung, daß der früh zum Weltherrscher erzogene Prinz von kindauf in würdevoller Haltung, Selbstbeherrschung und höchster Tugend geübt worden und daß sein Seelenleben dem modernen Beobachter lange unerkennbar gewesen sei. Ritter glaubt an die Mächtigkeit von Ehrgefühl, Ruhmbedürfnis und antiken Heroen im Kaiser. Er glaubt an den Willen Karls zur Erneuerung einer mittelalterlichen Universalmonarchie ohne Rücksicht auf die deutschen Interessen und mißt die große Politik des Kaisers vom Standpunkt des Familieninteresses, das sich in „Macht, Reputation und Glanz" verdichtet habe. Allenfalls sei er noch an der Erhaltung der Kirche interessiert gewesen. Ritter meint weiter, daß die übernationale Hausmacht der Habsburger nur vermittels einer absolutistischen Regierungsform zusammenzuhalten war, und spricht in diesem Zusammenhang von einer „abstrakten Staatsräson". Aber er gibt andererseits doch zu, daß Karl sich weder in Spanien, noch in den Niederlanden oder im Reich über seine Stände hinweggesetzt hat, wenn er auch von ihnen Gehorsam ohne Bedingungen gefordert habe. Der durch Karl V. begründeten, sehr differenzierten Kommissariatsregierung als dezentralisierendem Element — das mit dem karolingischen Institut der Sendgrafen viel gemeinsam hat — ist Ritter damit nicht gerecht geworden. Es ist also die Frage, ob Karl V. tatsächlich kein „ausgebildetes System absolutistischer Herrschaftstheorie" zur Verfügung stand, zumal behauptet wird, Karl V. habe Machiavellis „Principe" fast auswendig gekonnt[46]. Hier steht vorläufig Aussage gegen Aussage, aber daran kann kein Zweifel sein, daß er früh die Staatslehren seiner Zeit beherrschte und daß er den schon von Machiavelli verwendeten Reputationsbegriff zur Idee gesteigert und durchgesetzt hat.

Kaiser Karl V. hat den Reputationsbegriff nicht etwa in die Diplomatik des Reiches eingeführt, um Landgraf Philipp an die Kandare zu nehmen oder den ganzen deutschen Fürstenstand herauszufordern. Vielmehr war das Imperium für ihn schon eine Reputationsfrage, als innerhalb der habsburgischen Dynastie noch nicht einmal entschieden war, wer sich um die Nachfolge Maximilians bewerben sollte. Als die Brüsseler Statthalterin Margarethe sich für Ferdinand einzusetzen

---

[45] G. Ritter, Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert, 1950, S. 90—94.

[46] N. Machiavelli, Discorsi, in: Klassiker der Politik 2, Einleitung, 1922.

wagte, schrieb ihr Karl am 5. März 1519, ihr Rat sei gewiß gut gemeint gewesen, aber ohne genügende Einsicht. „Si nous entrions à faire l'ouverture que nous escripvez nostredict frère ou autre tiers, nous en pourions demeurer sans empire, honneur et réputation, car c'est la chose que les François plus désirent que de séparer, desioindre et divider les forces et puissances de noz maisons d'Espagne, d'Autriche et de Bourgogne et faire ung tiers empereur en cas qu'ilz ne puissent estre[47])."

Das heißt doch, daß er nach Geblütsrecht — Erstgeburt, Fähigkeit, Charakter, Reife, Leistung — sich für den legitimen Prätendenten hielt, der mit der Einheit des Reiches die Einheit des Hauses gegenüber Frankreich unterstreichen wollte. Karls Reputationsbegriff war also schon 1519 mehr als Ansehen, Rang und Würde, sondern umfaßte die gesamte Vernunft dynastischer Ordnung, wie sie ihm etwa in dem Habsburger-Stammbaum Suntheims entgegentrat. Sie hat er, als er den Reichsständen gegenübertrat, mit Überzeugung vertreten und sie wog um so mehr, als ein päpstliches Breve den Kurfürsten 1519 noch die Wahl eines Thronfolgers „gravis auctoritate" empfahl[48]).

Genau dasselbe meinte Dr. Leonhard von Eck, wenn er am 9. März 1525 an den Herzog Wilhelm von Bayern schrieb, als das Reichsregiment den Schwäbischen Bund um Vermittlung in der Bauernfrage anging: Die frommen Leute vom Regiment sähen gerne, wenn man sie zum Unterdeidinger erbäte, „haben wir nicht tun noch verstehen wollen, noch auch viel weniger unsern langhergebrachten Ernst und Reputation nicht also wie alte Huren verlieren, wiewol ich in diesem tun viel muhe gehabt hab, meine gesellen eines teils frisch zu machen und zu halten"[49]). Luther aber hat den Ausdruck nicht gekannt oder gemieden, als er an den Christlichen Adel schrieb. Wie aber empfand Karl V., als ihn im März 1525 in Madrid die Nachricht von dem Sieg bei Pavia erreichte: „. . . que es lo que mas havemos desseado y de eamos, ca Dios sabe lo que nos duele y entimos tanto derrama miento de sangre christiana como fasta aqui se ha fecho como quiera que nos satis fazemos, con Dios y con el mundo, haver dado a elle todo la causa el rey de Francia, y nos podernos escusar buenamente, por no faltar a lo que devicunos assi a nuestra

---

47) H. Baumgarten, Karl V., I, 1885, S. 137, K. Brandi, Deutsche Geschichte, S. 107, Deutsche Reichstagsakten-Jüngere Reihe I, 1893, Nr. 127.

48) Ebenda Nr. 115. Über die Bedeutung der Stammesmythen für den Reputationsgedanken vgl. L. Hatzfeld, Königsheil und Prädestination, in: Nassauische Annalen 68, 1957. Dort auch die weiterführende Literatur.

49) J. E. Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode 1522—26, 1851, S. 515.

honrra y reputacion, como al cargo que Dios nos ha encommendado[50]." Erst das Schlachtenheil gab demnach der kaiserlichen Reputation die letzte Weihe. So spekulierte Margarethe von Parma also völlig richtig, wenn sie im Oktober 1529 zur Besiegelung der Türkengefahr den Kaiser aufforderte, Italien zu verlassen und nach Deutschland zu kommen, seine Armee aber mitzubringen, weil er sie zur Bewahrung seiner Königreiche nicht nötig habe, sie im Türkenkrieg aber willkommen sei. Das würde ihm große Ehre und Reputation bringen[51]. Der Kaiser indes gebrauchte in dieser Zeit die Ausdrücke auctorité, raison und necessité weitaus häufiger als etwa réputation, das eher von Ferdinand bevorzugt wurde. Dennoch scheint sich der Begriff in den dreißiger Jahren durchgesetzt zu haben und auf auctoritas, dignitas und honor der abendländischen Majestät bezogen worden zu sein.

So schrieb noch der Kurfürst Johann Ludwig von Trier 1544 an den Grafen Johann von Wied, als dieser in einem trierischen Lehen mit der Einführung der Reformation begann, Wied mißachte die kaiserliche Reputation und die Jurisdiktion des Kurfürsten: Er sah sich selber noch in einer Verwaltungs- und Richterfunktion und berief sich auf den Kaiser als Repräsentanten der Rechtsordnung[52].

So, und nur so ist der Kaiser zu begreifen, wenn er sich 1546 vor allem an die niederen Reichsstände wandte und durch seine Kommissare erklären ließ, gewisse Fürsten mißachteten seine Reputation. Das hieß nicht mehr und nicht weniger: Sie stürzen die Rechtsordnung um, sie üben Gewalttat, sie brechen die Verfassung. Deshalb irrt auch K. Brandi, wenn er in den Erziehungsanweisungen Karls V. für seinen Sohn Philipp vom 4. bzw. 6. Mai 1543 „honrra y reputacion" mit „Ehre und Ansehen", bzw. „Ehre und guten Ruf" übersetzt. Denn Reputation ist hier dignitas und auctoritas in der politischen Funktion, die dem Prinzen durch Geburt im Personalverbandsstaat zugewiesen war[53]. Wie tief aber Karl den transparenten

---

[50] M. Gachard, Correspondance de Charles-Quint et d'Adrien VI., 1859, S. 214.

[51] K. Lanz, Korrespondenzen des Kaisers Karl V., I, 1844, Nr. 125.

[52] StAW 171 R 364.

[53] K. Brandi, Berichte und Studien z. Geschichte Karls V., XII, in: Nachr. v. d. Gesellschaft d. Wissenschaften z. Göttingen, Phil.-hist. Kl. NF, Fachgr. II, 1936, S. 58: Como os dixe en Madrid no aveys de pensar, quel estudiji os hara alargar la niñez, antes os hara creçer en honrra y rreputacion tal que, aunque la edad fuesse menos, os ternyan antes por onbre. Porque el ser onbre temprano no esta en pensar ny querer lo ser, ny en ser grande de cùerpo, syno solo en tener juyzio y sabre, con que se hagan las obras deonbre y de onbre abyo, cuerdo, bueno y onrrado, d. h. Wie ich euch in Madrid sagte, müßt Ihr

Sinn dieser Ordnung erfaßte, gab er gleichfalls 1544 zu erkennen, wenn er dem Reichstag zur braunschweigischen „Defension" Hessens und Sachsens erklären ließ, er wünsche mit diesem nicht darüber zu diskutieren, ob des Braunschweigers Verhalten tyrannisch gewesen sei oder nicht. „Allein hab ire majestät von irer majestät r e p u t a t i o n, dieweil der von Braunschweig ein fürst deß Reichs, der unerkannt rechtens ertsetzt, und der für und für umb recht ansuchte", gesprochen. Und später ließ er noch einmal hierzu wiederholen: „. . . dann ire majestät suchte in diesem handel nichts, dann das, das irer majestät r e p u t a t i o n erhalten würde und das auch dem gegenteil abgestrickt würd, etwas furzunemen, dardurch ire majestät verhindert würde[54])."

Es bestand also schon im Sommer 1544 eine akute Verfassungskrise im Reich. Sie kommt im Ringen um die kaiserliche Reputation zum Ausdruck und war durch die hessisch-sächsische Erbverbrüderung ausgelöst worden, die immer mehr wie eine ungesetzliche Konföderation wirkte. Hessen und Sachsen waren also gewarnt und es mußte wesentlich an ihnen liegen, ob sie der Mehrheit des Reiches zum Trotz ihre Bundespolitik fortsetzten oder auf eine dem Kaiser annehmbare Linie einschwenken würden. Da dieses offensichtlich nicht geschah, machte Karl V. sich bereit, um künftig einer derartigen Vergewaltigung durch die Bundesfürsten nicht mehr ausgesetzt zu sein. So brachte er Truppen ins Reich, ohne den Boden der Rechtsordnung zu verlassen. Den in Mainz und Würzburg auf seinen Befehl versammelten Grafen und Ritterschaften zeigte er an, durch von seinen Feinden gefälschte Briefe werde er verdächtigt, die deutschen Freiheiten und den Glauben unterdrücken zu wollen. Das sei nicht wahr. Er erwarte daher, „solich Ir. Mayt. gristenlich fürhaben, auch was sonst zu erhaltung Irer Kays. Mayt. r e p u t a t i o n und h o h e i t

---

nicht glauben, daß das Lernen Euch die Kindheit verlängere. Im Gegenteil wird es Euch wachsen lassen in E h r e und A n s e h e n [in dem rechtlich begründeten Anspruch auf die Würden des königlichen Amtes], so daß, auch wenn Euer Alter noch geringer wäre, sie Euch eher als Mann betrachten würden. Denn das frühe Mannsein liegt nicht darin, daß man es sich denkt oder wünscht, noch in der Körpergröße, sondern allein darin, daß man Urteil und Wissen besitzt, womit Manneswerk getan wird, und zwar eines weisen, einsichtigen, guten und angesehenen Mannes. — Auch in der Anweisung vom 6. Mai 1543 (ebenda, S. 70) ist von honrra und reputacion die Rede, und Brandi übersetzt „Ehre und Ruf", aber es ist doch wohl auch hier nicht Ehre und Ruf im Sinne bürgerlicher Auffassungen gemeint, sondern nach den Ansprüchen, die ein Prinz nach Geblütsrecht hatte.

[54]) Geheimes Staatsarchiv München (= GStAM) Kasten blau 271, 5.

(daher sie dan ire würde stand, herkomen und freiheit haben und daruf ihr wohlfahrt auch beruhet) erscheinlich und dienstlich sein mag, durch alle gebührliche wege und mittel nach ihrem besten vermögen befurderen und erhalten helfen." Die Grafen und Ritter aber antworteten Georg Ilsung, dem Kommissar, in Mainz, die Beschwerde des Kaisers über Verkleinerung seiner hohen und wohlhergebrachten Reputation mit Besorgnis vernommen zu haben. Sie baten den Kaiser, sie in dieses Mißtrauen nicht einzuschließen, und erklärten sich bereit, zur Bewahrung der kaiserlichen Reputation alles Erforderliche zu tun. Und wiewohl in der Folge zahlreiche fränkische Grafen auf der Seite der Schmalkaldener zu Felde zogen, hatten doch schon im Mai die Grafen und Herren in Franken den Kommissaren erklärt: „Was hingegen der Kays. Mayt. reputation und hoheit, auch gemeine wolfart des heiligen romischen reichs, besunder deutscher nation solle geleistet werden, das weren gemeine Grafen und Herrn des Frenkischen Reichskreyß mit andern des heiligen reichs stenden in unerthenigstem gehorsam zu leisten willig, wie auch also ihr leib, gut und blut" einzusetzen[55]. Karl V. konnte also gewiß sein, daß Deutschland seinen Kriegsgrund begriff, und so konnte er ihn sogar noch detaillierter darlegen, daß es ihm nämlich darauf ankomme, seine auctoritas wiederzugewinnen und seine verletzte dignitas wiederherzustellen[56]. Daß es ihm dabei vor allem um die Meisterung der inneren Situation ging, läßt wohl die Tatsache erkennen, daß er sowohl den Eidgenossen als auch dem König von Dänemark oder dem Sultan Soliman II. gegenüber einen Reputationsanspruch nicht erhoben hat. Es wird bei einer anderen Gelegenheit zu prüfen sein, inwieweit die politische Voraussetzung des Schmalkaldischen Krieges, das Stillhalten der Nachbarn des Reiches, der Übertragung der Majestätsrechte in die Intitulatio der europäischen Monarchen Vorschub geleistet hat. Denn um diese Zeit sprechen die ersten Reichsfürsten nur noch im innerdeutschen Verkehr von der „Koniglichen Würde" in Frankreich, England oder Dänemark, gewähren dieser aber im direkten Verkehr die Anrede einer Königlichen Majestät. Diesem sehr schwierigen Problem ist aber auch nur dann gerecht zu werden, wenn man bedenkt, daß der kanonistischen Wahltheorie in der Verfassungspraxis des Reiches immer geringere Bedeutung zukam. Aber gerade sie wog doch die Stimmen nach numerus, zelus und Reputation

---

[55] Fürst von Ysenburg und Büdingensches Archiv (FYBA) Grafenakten 31 (Mainzer Abschied vom 14. Juni 1546) und Grafenakten 177 (Erklärung der Fränkischen Grafen und Herrn an Reinhard zu Solms und Georg Ilsung als kaiserliche Kommissare Mai 1546).

[56] K. Lanz, Karl V., II, Nr. 564, 566.

(= auctoritas, dignitas, meritum)[57]. Als die Austragsordnung von 1521 die rechtliche Gleichstellung aller Reichsstände von der dignitas her anbahnte, kam sie im profanen Bereich weithin zum Fall. Die kaiserliche Reputationspolitik war in diesem Punkte insofern also nicht konsequent, als sie in Worms diese Forderung der Grafen stützte.

Dennoch übte der kaiserliche Name im Reich noch immer einen magischen Zauber aus, stand das Volk weithin im Banne seiner charismatischen Fähigkeiten. Nur so ist der Donau-Feldzug der Schmalkaldener zu verstehen, der schon in der Planung nur als Defensionsakt möglich war, der auch aus einer strategischen Verteidigungsposition heraus selbst lokal niemals Offensive werden konnte, weil man dann der Truppen nicht mehr sicher war, die nur auf Defension vereidigt waren. Noch immer empfand man Angriffe auf den Kaiser als heilswidrig. Es ist daher besonders zu untersuchen, wie sich die oberdeutschen Städte und Württemberg dem Kaiser ergaben.

Wie sich der Kaiser an die niederen Reichsstände in Franken und in der Wetterau gewandt hatte, so ließ er auch am 17. Juni 1546 den Städten Augsburg, Ulm, Straßburg und Nürnberg schreiben. Während er jene aber um Hilfe gegen den Ungehorsam angerufen hatte, warf er diesen vor, sich selbst an Praktiken zu beteiligen, die „uns selbst an unserer kay. hochheit und reputation zum hochsten nachtailige ... erzeigt". Zur Wahrung seiner kaiserlichen Reputation sei er indes zum Durchgreifen entschlossen. In ihrem Antwortschreiben gingen die Augsburger auf die kaiserlichen Klagen ein, bedienten sich allerdings der französischen Sprache, obwohl der Kaiser ihnen deutsch geschrieben hatte, und setzten hier statt „hochheit und reputation" „réputation et auctorité"[58]. Wohl in Übereinstimmung mit

[57] F. Elsener, Zur Geschichte des Majoritätsprinzipes, in: ZRG 73 (Kan. Abt. 42) 1956, S. 109.

[58] K. Lanz, Karl V., II, Nr. 554, 558. Karl rechtfertigt zunächst seine Taten „ohn ansehen seiner person" und fährt dann fort: „Und ob gleichwol nit one, das sich zu mermalen vilerley geschwinde, sorgliche, geferliche, dem hailigen reiche teutscher nation, derselben glidern und stenden, und insonderheit euch und andern reichsstetten, auch uns selbst an unserer kay. hochhait und reputation zum hochsten nachtailige und schedliche practiken ... erzeigt, dennen wir zu ainer jeden zeit one merckliche zerrüttung nit woll begegnen mogen ..., so ist doch solche unser verhengen und nachsehen allain in hoffnung, bestendigen frid und rhue im hailigen reiche zu erlangen, aber daneben nit one merkliche beschwerung, schimpf und verclainerung unser Kays. reputation geschehen ..." Auf diese Klage des Kaisers entgegnete Augsburg: „Sire, nous avons en toute humilite entendu par la lettre de vostre majeste la declaration de vostre tresbenigne intention enuers le sainct empire de la nation germanique, et principalement enuers les villes imperiales ...; et comme il aye aucuns qui se sont monstrez desobeissans contre vostre maieste, et ont diminuez la reputation et auctorite dicelle, lesquelz vostre maieste entendt reduyre a obeyssance, et ce que y dessus vostre maieste nous requiert ..."

Augsburg antwortete Ulm am 25. Juni, daß ihm das Wachsen kaiserlicher „auctoritet, reputation und hochheit" stets angelegen gewesen sei[59].

Noch genauer aber begriffen die Nürnberger den Kaiser, die ihn schon am 23. Juni wissen ließen, daß sie als kleine und unbedeutende Kommune des Heiligen Reiches ungern von Ungehorsam vernommen hätten, der die Hoheit und Reputation des Kaisers vermindere[60]. Ganz anders dagegen fiel das Antwortschreiben Straßburgs aus, das erst am 3. Juli 1546 ausging. Hier wird in deutscher Sprache eine lange Arenga der kaiserlichen Beschwerden gegeben und schließlich gesagt, daß ungehorsame Stände nach des Kaisers „hohe und oberkeit greifen und trachten"[61]. Straßburg vermied also die Verwendung von Hoheit und Reputation als einer feststehenden diplomatischen Formel und verwandte Termini territorialstaatlicher Verfassungspraxis, die die Rechtsgrundlage der Beschwerden Karls V. unausgesprochen bezweifelten und der Stadt die Möglichkeit zum Widerstand offen ließen. Denn als am 8. Juli der Straßburger Syndicus Michael Han von Ulm aus an die Dreizehn berichtete, die Kriegsräte seien sehr unzufrieden, daß von Straßburg noch immer niemand bei ihnen sei, empfahl er zugleich die sofortige Ernennung von Kriegs- und Stimmräten, weil das zur Erhaltung der Reputation Straßburgs erforderlich sei[62]. Der vornehmste Straßburger Stadtbeamte kannte also den Reputationsbegriff wie alle seine Zeitgenossen sehr genau und verstand unter ihm ein Ansehen, wie es sich aus der strikten Erfüllung einmal übernommener Verpflichtungen ergibt. Han kam dem kaiserlichen Reputationsdenken damit sehr nahe. Als die Stadt 1547 einen recht milden Sonderfrieden erhalten hatte, war dem Kaiser zu beliebiger Zeit ein Besuch in Straßburg eingeräumt worden. Jakob Sturm, der diesen gerne verhindern wollte, glaubte im Juli 1547 — als der Kaiser in Ulm war und von der Möglichkeit seiner Reise nach Speyer gesprochen wurde — mit einer Anmeldung Karls V. rechnen zu müssen. Er schrieb

---

[59] Lanz, Karl V., II, Nr. 557: Wir haben auch, mit warheit und one rhum zu schreiben, yemale in allem dem, das euer kay. mt. zu erweitterung irer auctoritet, reputation und hochheit immer dienlich gewest oder sein mogen, sondern lust und frolocken gehapt..."

[60] Lanz, Karl V., II, Nr. 555: So aber euer kay. mt. nachteil berurts ires schreibens durch etliche allerlei verhinderung und ungehorsamb, welche zu verminderung irer kay. hochheit und reputation geraichet, begegnet, dardurch sie auch zu ietzigem irem vorhaben verursacht sein sollen, das elbig ist uns als einem klainfuegen commun und mitglide des hailigen reichs nit lieb zu vernehmen."

[61] Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Gegenreformation IV, hrsg. von H. Gerber, 1931, Nr. 181, S. 205 ff.

[62] Ebenda Nr. 204.

hierzu in einem Bedenken, daß der Kaiser schon aus Gründen der Reputation nach Straßburg kommen müsse, weil dieses bei fremden Nationen in großem Ansehen stehe, der französischen Grenze nahe liege und der Besuch die Herrschaft des Kaisers über diese wichtige Stadt demonstriere[63]. Also auch Sturm kannte den Reputationsbegriff sehr genau und vermochte sein politisches Kalkül mit weiser Umsicht zu interpretieren.

Die Renitenz Straßburgs wird noch deutlicher, bedenkt man die Formel, mit der Herzog Ulrich von Württemberg am 11. Dezember 1546 dem Kaiser seine Unterwerfung anbot: „Und wiewoll ich, wie auch billig, in aller underthenigkait gantz willig were eigner person bey e. kays. mt. gehorsamlich zu erscheinen, und ... alsdan ... e. kays. mat. als ein gnedigsten, milten und guetigen kaiser mit unterthenigstem, gepürlichem erpieten und gehorsames erzeigung umb gnad und gnedigste verzihung in aller underthenigkeit und gepurender demut zu bitten, des underthenigsten verhoffens, e. kays. mt. wurde zu erhaltung und merung irer kays. reputation, hochheit und ewigen rhumbs daran ... wohlgefallen haben ...[64]." Auch er unterwarf sich also genau der staatsrechtlichen Formel, die Karl als Kriegsgrund angegeben hatte, obwohl vorher schon einmal von „oberkeit, hoheit und reputation" die Rede gewesen war[65]. Man darf annehmen, daß der Passus „oberkeit" in der kaiserlichen Hofkanzlei gestrichen worden ist.

Daß dieses Verfassungsproblem einer personalistischen Auslegung der Reichskonstitutionen bei der Befriedung Deutschlands nach der Schmalkaldener Waffenerhebung überall und immer im Mittelpunkt der staatsrechtlichen und politischen Überlegungen stand, bestätigt auch die hessische Übergabeverhandlung. Diese war bekanntlich schon Anfang Januar 1547 von Herzog Moritz von Sachsen eingeleitet worden und später hatte Graf Ludwig von Stolberg-Königstein diesem sekundiert. Landgraf Philipp wandte sich daher am 10. Februar direkt an die kaiserlichen Räte Granvella und Naves und bat diese, ihm zur Vollendung der laufenden Verhandlungen zu einem gnädigen Kaiser zu verhelfen, „in ansehung, dz damit unser erbieten dermassen ist, dz der kays. Reputation und sonst ehrlich, rhumlich unsers versehens genuege thue ...[66]" Wie dieses landgräfliche Reputationserbieten aber in Wirklichkeit aussah, erweist Philipps Gegenentwurf

---

[63] Ebenda Nr. 650.
[64] K. Lanz, Karl V., II, Nr. 563.
[65] Ebenda Nr. 559.
[66] GStM Kasten schwarz 500, 8 Bl. 122.

zu einem Kapitulationsvertrag, den er am 3. März seinem Rat Lersner nach Dresden sandte zur Weiterleitung an Herzog, König und Kaiser. Hier kam in Artikel I das Wort Reputation überhaupt nicht vor. Vielmehr versprach der Landgraf, „ehr, hoheit und stand" des Kaisers zukünftig verteidigen und mehren zu helfen. Ähnlich Straßburg bestritt er damit Kriegsschuld und Ungehorsam und versuchte in der Folge auch immer wieder, von dieser Grundlage aus zu einem milden Frieden zu kommen[67]. Genau so ist Philipp auch zu verstehen, wenn er im Februar 1547, als die Unterhandlungen noch liefen, schrieb: „Wolt aber die kays. Mayt. (zu erhaltung irer r e p u t a t i o n) im vertrag gesetzt haben, das wir uf Irer Mai. ernst verschaffen hetten Herzog Heinrich ledig zu geben, . . . so wollen wirs beschehen lassen . . [68]" Philipp biß ungern in diesen sauren Apfel. Als er sich dann jedoch mit Braunschweig über einen Vertrag geeinigt hatte, sandte er den Entwurf an Herzog Moritz, der ihn zwar billigte, jedoch empfahl, die kaiserliche Ratifikation einzuholen, da dadurch die kaiserliche „Hoheit und Reputation" erhalten werde[69]. Auch Landgraf Philipp hat also den kaiserlichen Reputationsgedanken genau gekannt. Dadurch, daß er zunächst vermied, den Begriff zu verwenden, gab er einmal zu erkennen, daß er ihm seinem staatsrechtlichen Inhalt nach nicht hold war, und zum andern glaubte er noch im März 1547 mit der Bestreitung des Reputationsgedankens selbst, die Kriegsverantwortung von sich schieben zu können. Erst nach Mühlberg schickte er sich in das Unvermeidliche, doch ohne jedes Zeichen der Demut[70]. Auf diese aber kam es bei Philipp noch mehr als bei Ulrich an. Aber während Ulrich sich wirklich demütigte, war es Philipp nie mehr als um eine Formalität zu tun. So antwortete er seiner Tochter Agnes, der Herzogin von Sachsen, als diese ihn dringend um Demütigung gegen den Kaiser bat, daß er sich wohl gerne demütigen würde, wenn diese ihm nicht gar zu schwer gemacht würde, damit er sie noch ertragen könnte[71]. Auch aus anderen Stellen der Korrespondenz Herzog Moritz' von Sachsen läßt sich schließen, daß die Entscheidung Karls V. über den Landgrafen wesentlich von dessen persönlicher Haltung beim Fußfall abhängen mußte. Aber schon die Wünsche, die Philipp in die Verhandlungen um den Fußfall hineintrug — daß er vor einer

---

[67] Staatsarchiv Marburg (= StAM), Politisches Archiv Philipps d. Großmütigen Nr. 953 Bl. 183.

[68] Ebenda Nr. 952 Bl. 121.

[69] Ebenda Nr. 2752 (Lersner an Landgraf Philipp am 28. März 1547).

[70] K. L a n z, Karl V., II, Nr. 593.

[71] StAM, Politisches Archiv Philipps des Großmütigen Nr. 954 Bl. 81 und ein eigenhändiges Schreiben der Kurfürstin Agnes vom 17. März 1547, ebenda Nr. 2850.

kleinen Personenzahl und in Abwesenheit des Grafen Reinhard zu Solms geschehen müsse und mit einer Demütigungsformel, die seiner Ehre keinen Schaden tue — mußten in dem Kaiser den Verdacht aufkommen lassen, daß es sich hier nicht um Reue und Buße, um Demut zu einer erneuerten sittlichen Treueverpflichtung handele, sondern um eine Formalität zur Erlangung eines politischen Zweckes. Die Doppeldeutigkeit seines Verhaltens parierte also die Doppeldeutigkeit der Aktion Philipps, und dieser hielt daher bis zuletzt sein Schicksal in seinen eigenen Händen. Das Verhalten Philipps beim Fußfall war dann auch eher eine Herausforderung als eine Beschwichtigung des Kaisers, und die Gefangennahme mußte ihr auf dem Fuße folgen. Das ist doch auch in den eingeweihten Kreisen empfunden worden. Denn Dr. Seld schrieb dem Fugger-Diener Sebastian Sauerzapf schon am 20. Juni zu diesen Vorfällen: „Dann den trutz, den er (Philipp !) im kopf hat, wird er nie mehr recht verdecken khunden[72])." Karl aber demonstrierte mit diesem Vorgehen, daß er der von Philipp immer wieder hervorgekehrten Gewissensentscheidung zum Trotz als Kaiser doch die größere Gottesnähe besitze. Auf dieser Unmittelbarkeit zu Gott beruhte die Autorität des kaiserlichen Amtes, und er war jetzt und später niemals gesonnen, sie dadurch in Frage zu stellen, daß er sie mit dem Landgrafen teilte[73]). Er konnte das um so mehr, als sich Gott bei Mühlberg noch ausdrücklicher für ihn entschieden hatte als bei Pavia.

War Philipps Fall hiermit besiegelt, so ging zugleich Kurfürst Moritz' Aufstieg von ihm aus, der in der Nacht nach der Verhaftung bei dem Landgrafen blieb und am nächsten Tage gemeinsam mit dem Kurfürsten von Brandenburg die Freilassung Philipps forderte. Denn er hatte sich für die Heimkehr Philipps binnen weniger Tage verbürgt[74]). Bei dieser Gelegenheit ist er wohl der erste Reichsfürst ge-

---

[72]) GStM Kasten schwarz 500, 8 Bl. 415.

[73]) Vgl. hierzu E. Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Das Königtum, S. 14. Daselbst S. 175 auch Th. Mayer (Staatsauffassungen in der Karolingerzeit): „Bei Hinkmar ist der abstrakte Staatsbegriff voll durchgedrungen und zu einem System ausgearbeitet. Der König, dem von Gott ein Amt übertragen ist, steht unter dem göttlichen Gesetz." Für die Zeit der Luxemburger hat H. Heimpel, Dietrich von Niem, 1932, S. 169 die Gottunmittelbarkeit des Kaisers auch dem Papst gegenüber belegt. Nach der Auffassung Karls V. muß sich Landgraf Philipp im Ungehorsam gegen den Kaiser auch im Zustand der Verdammnis befunden haben.

[74]) E. Brandenburg, Moritz von Sachsen I, 1898, S. 534. Bei G. Turba, Verhaftung und Gefangenschaft des Landgrafen Philipp von Hessen 1547-1550, in: Archiv f. österreichische Geschichte 83, 1896, der S. 166 ff. eine ausführliche Schilderung der Verhaftung Philipps liefert, ist dieses Problem unberücksichtigt geblieben.

wesen, der sich gegenüber dem Kaiser auf seine Reputation berufen hat. Da dieses Beispiel in der Folge Schule machte, ließ sich der staatsrechtliche Inhalt des Begriffes nicht mehr auf den Anspruch des Monarchen beschränken, wie er wohl gerade damals im Reichsbundplan zum Ausdruck kam.

Der Anspruch der Reputationspolitik des Kaisers kommt aber noch deutlicher zum Ausdruck in den Kommentaren Karls, die dieser 1550 nach dem Vorbild Cäsars auf einer Rheinfahrt diktierte. Da die ursprünglich französische Fassung nicht mehr vorliegt, sondern lediglich eine portugiesische Übersetzung aus dem Jahre 1620 herangezogen werden kann, ist es hier nicht möglich, feste Begriffsformeln herauszustellen, sondern man wird den Bericht mehr als Ganzes würdigen müssen. Dabei muß man sich erinnern, was G. Vrind zu dieser Frage gesagt hat[75], und feststellen, daß das für Cäsar Angeführte auch für Karl V. gilt. Beide haben ihre Kommentare diktiert, wie man beiden nachsagt, im Verlaufe ihres Wirkens ihre verfassungsmäßigen Vollmachten überschritten zu haben. Mögen sie sich auch gelegentlich irren, so bleibt doch der Eindruck, daß sie sich um Wahrheit bemühten, daß sie große Imperatoren waren, die glänzende Kriegstaten vollbrachten. Wie Cäsars Vercingetorix-Bericht ganz darauf abgestellt ist, die eigne dignitas zu erhöhen, so trägt des Kaisers Beschreibung des Schmalkaldischen Krieges ganz den Charakter der Wahrung seiner Reputation, wenn das Wort selbst auch nicht gebraucht wird. Vrind führt weiter aus, daß Cäsar die Kommentarform mit Bedacht gewählt hat, weil sie gerade so den Ansprüchen und Absichten des Autors, als Hauptperson hervorzutreten, entgegenkam. Diesem Beispiel hat sich Karl V. bewußt oder unbewußt angeschlossen und auch er steht damit von Anfang an unmerklich im Mittelpunkt des Geschehens. Er gab den Bericht nach Beendigung des Schmalkaldischen Krieges, wie dieser nach der Niederwerfung des Vercingetorix schrieb. Für Cäsar, so glaubt Vrind, handelt es sich bei der Niederlegung der Kommentare um die Formulierung einer Kampfschrift, um eine Manifestation seiner dignitas, die erneut in Macht umgesetzt werden sollte. Die Kommentare Karls sind jedoch — obwohl viele Vertraute von ihnen wußten — aus bisher unerklärlichen Gründen nicht veröffentlicht worden[76]. Sie haben vielleicht nur deshalb Bedeutung erhalten,

---

[75] G. Vrind, Cäsar und seine Kommentare, in: Staat und Persönlichkeit, E. Brandenburg zum 60. Geburtstag, 1928, S. 18—28.

[76] Vgl. Mémoires de Charles-Quint, Bibl. de l'école des Hautes-Etudes, par A. Morel-Fatio, Paris 1913, Introduction, S. 156—180, wo auch alle weitere Literatur aufgeführt wird.

weil die Instruktionen, die der Kaiser alsbald seinem Sohne Philipp übergab, das Resümee dieser Kommentare bilden[77]. In unserem Zusammenhang muß die Breite auffallen, mit der der Kaiser in diesem Tatenbericht seines Schreibens an die schwäbischen Reichsstädte von 1546 gedenkt. Anscheinend erinnerte er sich eines Ereignisses, das für den Handelnden von großer Wichtigkeit war, dem rückschauenden Betrachter aber nur noch von untergeordneter Bedeutung ist. Im Portugiesischen heißt es: Neste tempo os deputados das principas cidades de Suewia, que eram da liga Esmarcaldia, sobre huma casta que o Emperador escrevera dizendolhes como fora avisado que faziam gente de guerra por alguma fama que corria que Ihes gueria fazer guerra por causa de religão, assegurandos que tel fama era falsa e que elle não tinha pensamento de fazer tal cerisa, principalmente contra aquelles que Ihe fossem obedientes e não fizessen contra a aucthoridade imperial, e que por tanto, s'elles eram destes, desfizessem o exercito e se mostrassem obedientes, vieram ter con sua mag. e ceru grande obstinação em sua insolencia responderam mui soberbamente, o que vendo o Emperador os despedio como elles merciam[78]. Das hier entscheidende aucthoridade imperial übersetzte Morel-Fatio mit l'autorité impériale und Warnkönig mit „kaiserlicher Gewalt"[79]. Aber schon im übernächsten Satz übersetzte Warnkönig aucthoridade in Bezug auf dieselbe Sache auch mit „Ansehen". Diese Doppeldeutigkeit der Interpretation läßt es daher als sicher erscheinen, daß der Kaiser nichts anderes gemeint hat als das, was er 1546 unter dem Begriff der Reputation von den Städten gefordert hatte. Das gilt um so mehr, als der gesamte Bericht von dem Gedanken der Selbstaufopferung für die Erhöhung des kaiserlichen Amtes getragen ist. In dieser Hinsicht hat er nur im Tatenbericht des Augustus seinesgleichen.

Ohne diesen Bericht zu kennen, hatte Moritz von Sachsen die Situation begriffen wie wohl kaum ein anderer. Deshalb hat auch K. Brandi richtig herausgestellt, daß der Kurfürst den Aufstand von 1552 in die Hand genommen hat, um seine Reputation wiederherzustellen[80]. In seinem Schreiben vom 17. März 1552 hat er das dem Kaiser selber erklärt[81]. Nicht anders wie Karl V. 1546/47 führte nun

---

[77] L. A. Warnkönig, Aufzeichnungen des Kaisers Karls des Fünften, 1862, S. XV.
[78] Morel-Fatio, a. a. O. 274.
[79] Warnkönig, a. a. O. 105.
[80] K. Brandi, Deutsche Geschichte, S. 283, Druffel III, S. 455.
[81] K. Lanz, Karl V., III, Nr. 759.

Moritz um seiner beleidigten Reputation willen Krieg und in seinen an König Ferdinand gerichteten Linzer Forderungen hieß es dann auch, der Kaiser solle die Ausländer aus seinem Hofregiment entfernen, die auf eine Verkleinerung seiner kurfürstlichen Reputation hingearbeitet haben[82]. Gleichlautend heißt es auch in den sächsischen Gravamina von 1552, der Kaiser solle die Beschwerden abschaffen und alle Stände bei ihrer hergebrachten Freiheit, Gerechtigkeit, Praeeminenz, Würde, Reputation und Hoheit belassen[83]. Er weitete damit den Reputationsbegriff, der zunächst nur der Reichsgewalt galt, den 1548 auch das Reichskammergericht für sich in Anspruch nahm, auf die Stände aus und trat beispielsweise damit in Antithese zu dem Kurfürsten Friedrich II. von der Pfalz, der seinen Passauer Gesandten, Graf Ludwig von Stolberg-Königstein, den damaligen Wetterauer Grafenhauptmann, 1552 anwies, alles zu fördern, „was dem allgemeinen Vaterland zu gutem, christlichem und zeitlichem Frieden, Ruhe, Einigkeit sowie der kaiserlichen und königlichen Majestät zu Ehren und Reputation" gereiche[84]. Wie sehr die Zeit hier begriff und unterschied, beweist aber auch die Haltung Nürnbergs, als es nach Abschluß des Versicherungsvertrages mit Kurfürst Moritz und Landgraf Wilhelm von deren Bundesgenossen Markgraf Albrecht von Brandenburg angegriffen wurde. Hier gaben Bürgermeister und Räte am 16. Mai 1552 gegenüber Moritz und Wilhelm der Hoffnung Ausdruck, daß sie in Anbetracht dieses Vertrages gemeinsam mit der Krone Frankreichs wüßten, was sie Albrecht und Nürnberg gegenüber der Erhaltung ihrer Reputation schuldig seien[85]. War Moritz um eines Vertrages willen aufgestanden, den s. E. der Kaiser verletzt hatte, so wurde er hier aufgefordert, seinem eigenen Vertrag Respekt zu verschaffen.

Wie aber verhielt sich Karl V. in dieser Situation? Kaum war er der bedrängten Lage Herr geworden, als er sich gegen Frankreich wandte, um Metz dem Reich zurückzugewinnen. Allenthalben zogen die niederen Reichsstände heran, um ihm noch einmal zu dienen. Die Fugger selbst machten das letzte flüssige Kapital mobil, um den Feldzug zu finanzieren. Sie kamen damit in Konkursgefahr[86], und der Kaiser wußte genau, wie es um ihn stand, wenn die Wiederein-

---

[82] GStAM Kasten blau 105, 2 A Bl. 96.
[83] Ebenda Kasten blau 105, 2 A Bl. 327.
[84] Ebenda Kasten blau 105, 4 B Bl. 8.
[85] Staatsarchiv Nürnberg (= StAN), Nürnberger Briefbücher 147, Bl. 67.
[86] G. Freiherr von Pöllnitz, Der Asiento Kaiser Karls V. vom 28. Mai 1552, in: Hist. Jahrbuch 74, 1955, S. 232.

nahme der Reichsstadt nicht gelang. Deshalb auch setzte er die Belagerung noch fort, als vernünftigerweise mit einer siegreichen Schlacht nicht mehr gerechnet werden konnte. Schon am 15. November mußte er die Tatsache der Niederlage ins Auge fassen und seinem Bruder Ferdinand gegenüber sprach er aus, daß in diesem Falle die desreputacion nicht größer sein könnte. „Je vous en ay bien voulu advertir, comme la raison le veult[87]." Karl V. war in der Tat am Ende: Das Vertrauen des Reiches war durch das Interim zerstört worden, die Finanzen waren erschöpft, das Schlachtenheil verloren. So stellte Petermann Geiger am 31. Dezember 1552 fest, daß nichts mehr bleibe, als mit Schaden und Schande abzuziehen. Die Spanier hätten das Unternehmen geführt, die Deutschen müßten die Schande nun tragen helfen. Die Desreputation konnte nicht größer sein: Karl beschritt den Weg des modernen Königsopfers.

Wie aber spiegelte sich dieses Problem bei den zeitgenössischen Chronisten, etwa bei Johannes Sleidanus, dessen lateinische Texte wir an Hand der Stamlerschen Übersetzung von 1558 überprüfen können? Sleidanus hatte sich schon 1544 in seiner Rede an Kurfürsten, Fürsten und Stände der Medea-Parabel bedient, um nach der Vernunft des derzeitigen politischen Geschehens zu fragen. Prüft man seine Termini, so ergibt sich, daß das, was Sleidanus als dignitas bezeichnete[88], von Stamler mit „Ehre und Würdigkeit" wiedergegeben wird[89]. Stamler verdinglichte jedoch auch zu „Keyserthumb"[90], was Sleidanus unter Imperii dignitatem vortrug[91]. Nichtsdestoweniger konnte aber auch wenige Seiten weiter Romanum Imperium[92] mit Keyserthumb wiedergegeben werden[93]. Dort aber, wo Stamler schlicht von der „Hochheit" der Kurfürsten spricht[94], steht bei Sleidanus „dignitatem, libertatem, decus ac immunitatem"[95]. Die sehr vereinfachende Übersetzungstechnik Stamlers läßt also erkennen, daß dieser es peinlich mied, sich den Reputationsbegriff zu eigen zu machen. Das ist um so bezeichnender, als Stamler ein autorisierter

---

87) K. Lanz, Karl V. III, Nr. 936.
88) J. Sleidanus, De Statu religionis II, 1736, S. 464.
89) Joannis Sleidanu Warhafftige und eigentliche Beschreibung, was sich in Geistlichen und Weltlichen Sachen bey Regierung deß Großmächtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Caroli diß Namens des Fünften, Römischen Keysers, verlauffen ... übersetzt von Marcus Stamler Augsburg, Straßburg 1558, S. 127.
90) Ebenda, S. 8.
91) Sleidanus, a. a. O. S. 62.
92) Ebenda, S. 64.
93) Stamler, a. a. O. 8b.
94) Ebenda, S. 13.
95) Sleidanus, a. a. O. S. 80.

Übersetzer war und Sleidanus als Beauftragter Landgraf Philipps, als offiziöser Geschichtsschreiber des Schmalkaldischen Bundes anzusehen ist[96]. Verwandte er auch auctoritas im Sinne von Amtsgewalt, so kann doch auch bei ihm eine starke konfessionell bedingte Zurückhaltung beobachtet werden, wie sie zunächst bei Landgraf Philipp (vielleicht auch bei Luther) hervortritt und in der Folge bei Melchior von Osse wahrscheinlich ist, der in seinem „Testament" den Reputationsbegriff gleichfalls nicht verwendet hat. Über die Erfahrung der Mißbilligung oder Anerkennung der Persönlichkeit hinaus scheint hier das Denken schon dem wahrhaft Allgemeingültigen, dem Amtlichen verhaftet zu sein. Dennoch wagten weder Sleidanus noch Stamler eine direkte Kritik an dem, was unbeschadet des Scheiterns Karls V. zur Grundlage des diplomatischen Denkens in Europa geworden ist und schließlich bei Richelieu und Rohan seine klassische Formulierung gefunden hat[97].

---

[96] W. Friedensburg, Johannes Sleidanus, Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte 157, 1935, S. 37 ff., 66 ff., 79 ff.

[97] W. Mommsen, Richelieu als Staatsmann, in: H. Z. 127, 1933, S. 215 ff. Vgl. auch Anm. 3. Es erweist sich also, daß sich der stark charismatisch bestimmte Reputationsbegriff mit dem säkularen „Prestige" nicht beschreiben läßt.

DAS BEWUSSTSEIN DER KRISE UND DER VERSUCH IHRER ÜBERWINDUNG BEI WILHELM DILTHEY UND GRAF YORCK VON WARTENBURG

HEINZ LORENZ

In der gleichen Zeit, in der Friedrich Nietzsche mit prophetischer Sicht die Prognose von der Heraufkunft des europäischen Nihilismus stellte, erkannten zwei ungleich stillere Denker dasselbe Problem einer geistigen Krise der Zeit: Es sind Wilhelm Dilthey und sein mitphilosophierender Freund Graf Paul Yorck von Wartenburg.

I.

Wilhelm Dilthey

(1) Es ist bisher kaum beachtet worden, daß das umfängliche Lebenswerk Diltheys unter dem Zeichen des Bewußtseins einer nahenden Katastrophe steht. Bei ihrer Überwindung Hand anzulegen, war einer der tiefsten Antriebe seines Schaffens. Freilich nicht von Anfang an hatte Dilthey die Erkenntnis einer Krise der Zeit. Im Jahre 1867 — er war damals 33 Jahre alt — erhielt Dilthey in Basel eine Professur. Als er dort in Gesprächen mit Jakob Burckhardt erfährt, wie pessimistisch dieser über die Zukunft denkt, wie er so gar keine Hoffnung mehr für Europa hegt, da wundert Dilthey sich nur, wie man so etwas denken könne. Es sei doch einfach Unkenntnis der Zeit, die Burckhardt zu solchen Gedanken verführe (DjD 237[1]). Bald aber erkennt auch Dilthey, daß die Zeit zu eitel Gloria und Optimismus wenig Anlaß gibt. Gegen die Krisis der europäischen Kultur wolle er mit seiner Arbeit ankämpfen, so schreibt er, und der Eifer für diese Sache habe ihm jeden Ehrgeiz getilgt (DjD V). Denn wir leben „in einer Erschütterung der menschlichen Gesellschaft und aller ihrer Begriffe, wie sie seit den Tagen der untergehenden griechisch-römischen Welt nicht gesehen worden ist" (VI 246). Es herrscht eine Anarchie gegenüber allen tieferen Überzeugungen, man ist unsicher gegenüber den

---

[1]) Die im Text verwendeten Abkürzungen der Werke Diltheys bedeuten:
VI 246: Gesammelte Schriften I—XII, Leipzig und Berlin 1914—1936, Bd. VI, S. 246
DgrPh: Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, Göttingen 1954
DjD: Der junge Dilthey, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852 bis 1870, Leipzig und Berlin 1933
Br: Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877—1897, Halle 1923

Werten und Zielen des Lebens, es umgibt uns ein Schmerz der Leere (VIII 198). Wie im Ausgang des Mittelalters, so stirbt auch jetzt wieder eine Kultur ab (DgrPh 27). Diese Krisis hängt für Dilthey zusammen mit der Revolution der modernen Industrie und der damit verbundenen Ausbreitung der wirtschaftlichen Beziehungen über den ganzen Erdball. Im gleichen Maße, wie äußerlich Glanz und Fortschritt wachsen, beginnen im Innern die dunklen Kräfte der Menschennatur die europäische Gesellschaft zu schrecken (XI 237). Mit der Expansion von Industrie und Wirtschaft expandieren sich auch die zerstörerischen und dunklen Triebe.

Die Krise kann nach Dilthey mit dem einen Wort „Glaubenslosigkeit" ausgesagt werden. Er schreibt an Graf Yorck: „Sie haben recht, und furchtbar rasch nähern sich uns die Katastrophen; die Glaubenslosigkeit dieses Zeitalters" führt uns in sie (Br 156). Glaubenslosigkeit heißt für Dilthey: Mangel an festen, tiefen Überzeugungen. Der Grund der Krise besteht in einer ohnmächtigen Schwachheit der Überzeugungen. Überzeugungslosigkeit bedeutet bei Dilthey ein Ähnliches wie die Verfallenheit an das Man bei Martin Heidegger: sie meint Unfreiheit gegenüber dem Geschwätz der Menge, das den Menschen umzingelt, gegenüber ihrem Begehren und ihrem Anbieten, sie bedeutet, sich von der Menge aushalten zu lassen. Überzeugung aber ist Freiheit von diesem allen durch die Gebundenheit an einen unsichtbaren Zusammenhang (Br 156).

(2) Zwei Ursachen sind es vor allem, die nach Dilthey zur Krise geführt haben. Einmal ist es die Übertragung des naturwissenschaftlichen Denkens auf alle Gebiete des Lebens. Jetzt erst, so sagt Dilthey, haben die Naturwissenschaften die letzten Konsequenzen ihres Ansatzes gezogen. Der Mensch wird wesentlich naturwissenschaftlich gesehen. Wo aber der Mensch als ein naturwissenschaftlich zu erfassendes und darin völlig aufgehendes Objekt verstanden wird, dort ist das Wesen des Menschen verkürzt. Er kommt um sein eigentliches Menschsein. Der Wert der Person wird durch eine nur naturwissenschaftlich orientierte Betrachtungsweise zersetzt; denn die Person „ist mehr als das Naturgesetz" (II 245).

Die andere Ursache der Krise ist das historische Bewußtsein, das im 18. und 19. Jahrhundert zum Durchbruch gekommen ist. Es hat jeden Glauben, jede Überzeugung, jede Weltanschauung, die bisher mit absolutem Anspruch auftraten, in ihrer historischen Bedingtheit erkannt und in die Relativität verwiesen. Keine Religion, kein System der Philosophie, so urteilt Dilthey, kann sich noch mit gutem Recht für allgemeingültig halten; es ist erkannt, wie sie von den

verschiedensten Bedingungen abhängig sind, wie sie geprägt wurden von der jeweiligen Lage der Wissenschaft, von soziologisch-ökonomischen Verhältnissen, von der Beschaffenheit der historischen Tradition und nicht zuletzt von der Eigenart ihres geistigen Schöpfers. Und die Folge dieser Relativierung ist eine „Anarchie in allen tieferen Überzeugungen", ist „dieser Schmerz der Leere".

(3) Wie kann angesichts dieser doppelten Bedrohung wieder Raum und Kraft für tiefe Überzeugungen gewonnen werden? Dilthey glaubt, von der philosophisch-geisteswissenschaftlichen Arbeit her wieder feste Überzeugungen ermöglichen zu können, Überzeugungen, die dem Menschlichen gerecht werden, und die es tragen können. Die theoretische Arbeit soll „Kräfte, Leben frei machen" (Br 157), sie soll „reformatorisch" auf das Leben wirken (V 400). Die geisteswissenschaftliche Philosophie kann den Menschen an die Quellen führen, aus denen ein neuer Glaube gespeist werden kann. Dilthey wird gewiß nicht behaupten wollen, dies sei der einzige Weg, der im Sumpf der Krise gangbar sei; aber es ist der Weg, den er meint gehen zu müssen. Dabei war es nicht seine erste Absicht, der breiten Masse des Volkes direkt einen Weg zu weisen, sondern sein Bemühen galt zunächst der „Vertiefung der höheren Classen" (Br 139).

(4) Gründet sich die letzte Überzeugung eines Menschen in einem Wissen von dem, was der Mensch ist, so wäre es also Aufgabe der Geisteswissenschaften bzw. der Philosophie, die tiefen Züge des Menschlichen neu zu suchen, wenn anders sie ihrer Aufgabe nachkommen soll, Überzeugungen zu schaffen. Und so ist es für Dilthey in der Tat: Er will mit seiner Arbeit erfassen, was der Mensch ist. Hat einmal der Mensch wieder ein Wissen von seinem Wesen, so ist der Grund zu einer stabilen Überzeugung gelegt.

Ein solches Wissen aber, so meint Dilthey, wird die Philosophie auf Grund des historischen Bewußtseins erlangen. Wir sahen, wie die Krise zwei Kanälen entsprang: aus der rein naturwissenschaftlichen Bestimmung des Lebens und aus dem Relativismus des historischen Bewußtseins. Und gerade das historische Bewußtsein nun, das eine so tiefe Wunde in jede Form menschlichen Glaubens und menschlicher Überzeugung geschlagen hat, wird nach Dilthey die Wunde heilen können, indem es neue Aufklärung über das Wesen des Menschen ermöglicht. Jede andere Betrachtungsweise des Menschen, die an seiner Geschichtlichkeit vorbeisähe, würde sein Wesen verfehlen. Wenn das historische Bewußtsein wirklich zu Ende gedacht wird, wird es den Weg zur Überwindung der Krise zeigen. „Die geschichtliche Welt

führt durch die Selbstbesinnung auf eine siegreiche spontane Lebendigkeit" (Br 156 f.).

Das historische Bewußtsein aber — und das ist Diltheys entscheidender Hinweis — gibt die Frage nach dem Wesen des Menschen zurück an die Geschichte. Aus ihr soll die Antwort erhoben werden. „Die Geschichte allein zeigt, was der Mensch sei" (DgrPh 33; vgl. VIII 224 u. o.). Die Geschichte wird somit aufgeschlossen zur Frage nach dem Lebensverständnis. Die krisenüberwindende Arbeit der Philosophie hat in der Auslegung des Lebens in der Geschichte zu geschehen. Die Geschichte ist der Schlüssel zum Wesen des Menschen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird von Dilthey die geschichtliche Arbeit getan. Die durchgängige Fragestellung lautet: Was sagt mir die Geschichte über das Wesen des Lebens? Dilthey sieht es am deutlichsten offenbart im Lebensverständnis oder, wie er häufiger sagt, im Lebensgefühl oder in der Bewußtseinsstellung eines Menschen oder einer Menschengruppe. Das, was der Mensch von sich und der Welt erlebt und gedacht hat, ist der Ausdruck dessen, was er zuinnerst ist. Das Erleben und Denken eines Menschen findet aber seinen vollständigsten Niederschlag in den literarischen Dokumenten. Religiöse, philosophische und dichterische Zeugnisse vor allem sind es, die einen Einblick in das Leben gestatten. Besonders den Dichtern gilt das Augenmerk Diltheys, denn sie sind die „Seher der Menschheit". Ihre dichterischen Gestalten zeigen Wesensseiten des Menschlichen. So kommt es, daß für Dilthey Geschichte vor allem Geistesgeschichte ist; denn in ihr ist in ganz hervorragender Weise die „Natur" des Menschen offenbar.

In den Zeugnissen der Geschichte kommt jeweils eine Seite des Lebens an den Tag. Die Schriften Luthers geben einen Einblick in die religiöse Seite des Menschen; Shakespeare offenbart uns, daß ein Tragisches im Leben ist. Das Leben ist so vielschichtig und rätselhaft, daß es unmöglich in einer Gestalt seine volle Ausprägung finden kann. Nicht Luther ist die ganze Wahrheit des Lebens, aber er zeigt einen Teil von ihr; nicht Shakespeare repräsentiert das ganze Leben, aber er offenbart eine seiner Seiten; nicht Goethes Werk ist der volle Ausdruck des Wesens des Menschen, aber es hat es nach wesentlichen Seiten hin beleuchtet. Jede Weltanschauung, jede dichterische oder religiöse Anschauung ist wahr, aber jede ist einseitig. „Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken" (VIII 222). Die Geschichte zeigt uns eine große Vielfalt des Menschlichen, und nur die ganze Vielfalt ist

das Leben. Von einem idealen Typus Mensch läßt sich daher nicht mehr sprechen (VIII 6). Er ist aufgelöst worden in die Fülle des Menschlichen, das in seiner teilweisen Widersprüchlichkeit doch das eine Wesen des Lebens ausmacht. Aber noch ist die Geschichte nicht zu Ende, es ist offen, welche Möglichkeiten des Lebens sich noch offenbaren werden. Erst der universalgeschichtliche Überblick am Ende der Geschichte vermöchte es, das ganze Wesen des Menschen auszusagen. „Was der Mensch sei und was er wolle, erfährt er erst in der Entwicklung seines Wesens durch die Jahrtausende und nie bis zum letzten Worte ...“ (VI 57).

(5) Wenn Dilthey die geschichtlichen Zeugnisse als Ausdruck des Lebensverständnisses oder Lebensgefühls versteht, so liegt darin eine Parallele zu dem Ansatz des Theologen Rudolf Bultmann, der die literarischen Dokumente nach dem sich in ihnen aussprechenden Selbstverständnis befragt. Aber der entscheidende Unterschied zu Dilthey wird sogleich deutlich: Während Bultmann das jeweilige Selbstverständnis als eine Möglichkeit eigenen Selbstverständnisses bereitstellt, hält Dilthey die Übernahme eines konkreten geschichtlichen Lebensverständnisses für unmöglich, ja nicht nur für unmöglich, sondern auch für unberechtigt. Sie ist unmöglich, weil wir durch unsere geschichtliche Situation bereits so determiniert sind, daß wir ein vergangenes Lebensverständnis nicht mehr zu unserem eigenen machen können (V 427). Die Übernahme ist nach Dilthey aber auch unberechtigt, weil dies die Relativität jedes geschichtlichen Lebensverständnisses mißachten würde. Das hatte ja eben das historische Bewußtsein für Dilthey gelehrt, daß das Geschichtliche relativ ist, und daß also in einem konkreten Geschichtlichen immer nur eine bedingte Wahrheit gefunden werden kann. Der Mensch braucht aber ein Festes, der Relativität Entnommenes, und so kann er sich nicht mit ganzem, ungeteiltem Herzen an ein konkretes Lebensverständnis binden.

Können wir also nicht vergangene Möglichkeiten des Lebensgefühls einfach zu unseren eigenen machen, so ist uns doch gegeben, daß wir uns mit unserem ganzen Inneren in sie versetzten und sie in uns nacherleben (V 427). „So kann der von innen determinierte Mensch in der Imagination viele andere Existenzen erleben. Vor dem durch die Umstände Beschränkten tun sich fremde Schönheiten der Welt auf und Gegenden des Lebens, die er nie erreichen kann“ (VII 216). Auf diese Weise kann er der Fülle des menschlichen Wesens, wie es die Geschichte offenbart, teilhaftig werden.

(6) Mit diesem Verständnis der Geschichte ergibt sich bei Dilthey

ein eigentümliches Schweben über allem Konkret-Geschichtlichen. Es ist kein Darinsein, sondern ein Dazwischensein, ein *interesse,* und die Geschichte wird somit zum Interessanten im Sinne einer ästhetischen Kategorie. Dies wird auch dadurch nicht anders, daß Dilthey zugesteht, man könne sich einer einzelnen bestimmten Weltanschauung getrost überlassen, wenn uns der Lauf unseres Lebens eben nur zu ihr und nicht noch zu anderen führe; denn die Wahrheit sei ja auch in ihr gegenwärtig (VIII 223). Ein Sichüberlassen solcher Art an die Wahrheit einer konkreten Weltanschauung geschieht jedoch immer in dem Bewußtsein ὡς μή: Man gibt sich hin und weiß doch, es ist nicht die ganze Wahrheit.

Dieses Stehen über den Weltanschauungen, über einem Glauben bezeichnet Dilthey als die „Philosophie der Philosophie", eine Überphilosophie gleichsam, die alle Philosophien und Religionen und dichterischen Anschauungen zu ihrem Gegenstand hat und sich über sie alle erhebt. Mit ihr meint er dem Streit der Weltanschauungen entnommen zu sein und zugleich die einzige auf dem Boden des historischen Bewußtseins noch mögliche Position gefunden zu haben, von der aus das Wesen des Menschen in den Blick kommen kann.

Mit dieser Position steht der Mensch nach Dilthey endlich ganz frei da (VIII 223); er erlangt die Befreiung von der zufälligen geschichtlichen Situation, die ihn bestimmt und eingrenzt, er wird frei von der Qual des Augenblicks und von der Flüchtigkeit jeder Freude (VIII 224). Die Seligkeit einer höchsten Freiheit und Beweglichkeit der Seele nimmt Raum (ebda.). Dem in die konkrete geschichtliche Situation Zwingenden wird entgangen an einen Ort über dem Bedingten. „Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte" (VII 290 f.).

(7) Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen muß für Dilthey im Vorläufigen bleiben, denn die Geschichte ist unabgeschlossen und wird erst an ihrem Ende die ganze Wahrheit offenbaren. Der Mensch lebt aber in einem ständigen Fragen nach einem letzten Zusammenhang, nach dem Wesen aller Dinge und damit auch nach dem Wesen des Menschen. Dieses dauernde Ver-

langen sieht Dilthey in einem metaphysischen Bewußtsein gegründet: Es ist ein Wissen und Ahnen von einem Tieferen als den nahen Gegebenheiten der Welt, ein Ahnen von der Einheit aller Dinge in einem letzten Grunde. Das metaphysische Bewußtsein darf also, da wir gegenüber dem Wesen des Menschen im Vorläufigen sind, keine konkrete Gestalt gewinnen. Denn in dem Moment, da es konkret würde, fiele es in die Reihe des Relativen. Wir können, meint Dilthey, den metaphysischen Zusammenhang nur in den lebendigen Erfahrungen selber besitzen, nie aber in abstracto ausdrücken (Br 92; VI 57). Das heißt doch nichts anderes, als daß die letzte Auskunft über das Wesen des Lebens vom Gefühl erwartet wird, das sich an der Anschauung des Universums nährt — „eine unauflösliche Stimmung" (I 364 f.). Dilthey vermag es nicht, das Wesen des Menschen und seine Bestimmung versuchend ins Wort zu bringen. Das metaphysische Bewußtsein bleibt im wortlosen Gefühl, Name ist Schall und Rauch.

Die Frage nach dem Wesen des Lebens, die Dilthey so hoffnungsvoll und freudig an die Geschichte richtete, und die Weg bahnen sollte für neue tiefe Überzeugungen und damit für die Überwindung der Krise, beantwortet Dilthey nun mit einer doppelten Flucht in das Übergeschichtliche, einerseits, indem er das konkrete in der Geschichte begegnende Lebensverständnis nur als Gegenstand des Nacherlebens zuläßt, und andrerseits, indem er das tiefste Sichverstehen einmünden läßt in ein namenloses Gefühl. Wie soll der Mensch aus diesem Unnennbaren eine konkrete Weisung gewinnen für die Forderung des Tages? Wie soll aus dem artistischen Nacherleben von Vergangenem ein fester Glaube, eine tiefe Überzeugung wachsen, die die Krise überwinden könnte? Was soll ich tun? Was soll ich glauben? Was ist die Überzeugung, die mich trägt? — gegenüber diesen Fragen kann Dilthey nur auf die Fülle der Lebensäußerungen und auf eine Bewegung des Gefühls hinweisen. Es ist Diltheys unschätzbares Verdienst, daß er die Frage nach dem Lebensverständnis entschieden an die Geschichte stellte. Aber er hat über die Wahrheit des Lebens an einem Orte über der Geschichte entscheiden wollen. Seine Krisis ist die Nichtvergeschichtlichung des Wahrheitsbegriffes.

II.

Graf Paul Yorck von Wartenburg

(1) Noch schärfere Worte, als Dilthey über die geistige Lage der Zeit hat, weiß Yorck zu sagen. „Der «moderne Mensch» d. h. der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden" (Br 92). „Un-

sere Zeit hat etwas von dem Ende einer Epoche" (Br 140). Das „Gesamtbewußtsein" ist heute haltlos geworden (Br 155). Ein moralischer und intellektueller Jammer charakterisiert die Zeit. Jede politische Gestalt hat seine Verbindlichkeit verloren (Br 66). In ihrer ganzen Heillosigkeit wird die Krise offenbar in der Wahrheitsfrage und im Problem der Gemeinschaft. „Der Faden der Wissenschaft ist so lang und immer dünner gesponnen, daß er nunmehr der impetuosen Frage: Was ist Wahrheit? gegenüber reißt" (Br 128). Der Pilatusstandpunkt ist der herrschende (Br 74). Eine wurzellose Vernunft, die gleichsam mit sich selbst allein im freien Raume schwebt, vermag den Menschen nicht Wahrheit und nicht Halt zu geben. Die Folge ist, daß die niedrigsten Triebe zur Grundlage des Lebens erhoben werden (Br 66).

Ebenso offenbart sich das Unvermögen des bodenlos gewordenen Denkens gegenüber dem Problem der Gemeinschaft. Auf der einen Seite steht eine abstrakte Selbstbestimmung, die den Weg zum Mitmenschen nicht findet, und auf der anderen Seite fühlt man sich doch zu einer gemeinsamen Wohlfahrt genötigt. Diese Gegenüberstellung, so meint Yorck, ist schon in ihrem Ansatz verfehlt (Br 85). Sie ist ein Riß im Bewußtsein. Es geht nicht an, daß man mit seinem Denken beim Einzelnen beginnt und dann danach eine Gemeinschaft bilden will. Syndesmos läßt sich nicht durch Synthesis herstellen (Br 97; vgl. 74).

Nicht der Rationalismus, nicht das Humanitätsgefühl des 18. Jahrhunderts haben die Kraft gehabt, eine wirksame Humanität zu gründen (Br 155; 85). Die letzten 300 Jahre können uns nicht die Hilfe geben, die wir zur Überwindung der Krise brauchen (Br 128).

(2) Ähnlich wie Dilthey sieht auch Yorck die Ursache der Krise in einer falschen Denkweise, nämlich im Primat des naturwissenschaftlichen Denkens (Br 66; 145; 193). Yorck bestimmt diese Denkweise genauer als die Herrschaft des Mechanismus (Br 68 f.; 103; 128; 180). Das mechanistische Denken, so dürfen wir Yorck interpretieren, betrachtet den Menschen als ein isoliertes, abstraktes Objekt und übersieht dabei, daß der Mensch eine in Gemeinschaft stehende Lebendigkeit ist, die aller Objektivierung vorausliegt. Die Parallele zum mechanistischen Denken ist die ästhetische Betrachtungsweise, die den Menschen im Prozeß der Geschichte als ein Objekt an sich vorüberziehen läßt, ohne daß sie bereit wäre, sich in einen unmittelbaren Bezug zum geschichtlichen Menschen zu stellen (Br 128). „Den Naturwissenschaftler bleibt neben der Wissenschaft als eine Art von menschlichem Berührungsmittel nur der ästhetische Genuß" (Br 193).

(3) Wollen wir Yorcks Weg zu Überwindung der Krise skizzieren, so ist die Quellenlage ungleich schwieriger als bei Dilthey. Wir müssen

uns auf den Briefwechsel mit Dilthey stützen, der lückenhaft und von uns unbekannten Gesprächen unterbrochen ist, und in dem von Natur aus die Gedanken nur im Hinblick auf den Gesprächspartner entwickelt werden, wobei vieles Eigene außerhalb der Diskussion bleibt.

Wiederum ähnlich wie Dilthey sieht Yorck den ersten Ansatz zur Überwindung des gegenwärtigen Bankrotts in einer Vertiefung unseres Wissens vom Menschlichen. Eine neue Erkenntnistheorie soll dazu verhelfen (Br 180). Yorck meint mit diesem Wort mehr, als es eigentlich besagt. Nicht nur die Erkenntnisweise, nein, überhaupt die Verhaltensweise des Menschen gegenüber Welt und Mensch soll in ihr neu dargelegt werden. Und nicht nur an eine rein theoretische Sache denkt Yorck, wenn er das Notwendige der Zeit im Auge hat. Das gesamte Bewußtsein des Menschen muß sich ändern. (Br 128), und die Erkenntnistheorie ist nur der theoretische Teil dieser Umwandlung. Eine μετάνοια im geistigen Sinn muß statthaben. Wir brauchen einen Reformator des Bewußtseins.

(4) So wie Dilthey erwartet Yorck eine Überwindung der Krise aus der Begegnung mit der Geschichte. Die neue Bewußtseinsstellung muß sich an der Geschichte nähren. Aber in ganz anderem Maße und in anderem Sinn als bei Dilthey ist für Yorck die Geschichte ein Kräftezusammenhang. Geschichtlichkeit ist Virtualität (Br 213), d. h. der Mensch erfährt die Geschichte als eine wirkende Kraft. Ja, nur soweit die Vergangenheit heute als Kraft wirkt, gehört sie überhaupt zum Bereich der Geschichte. Das ist gerade das Geschichtliche im Unterschied zum Antiquarischen (Br 167). Wird dies übersehen, so macht man die Geschichte zu einem „Antiquitätenkasten" (Br 61). Fordert Dilthey ein neues Wissen vom Menschen, ein Nacherleben, ein Fühlen, so zielt Yorck auf eine Bewußtseinsänderung im Empfangen einer Kraft. Erst diese Kraft kann das Kapital für eine neue geschichtliche Wirtschaft abgeben (Br 128).

Es wäre aber ein Rückfall in die naturwissenschaftliche Denkweise, wollten wir diese Kraft in der Geschichte als eine mechanisch wirkende verstehen. Der Mensch tritt als Person der Geschichte gegenüber, und das heißt für Yorck, er hat sich nicht einfach vom Zug der Zeit mitreißen zu lassen, sondern muß sich der Geschichte gegenüber wertend verhalten (Br 152). „Alle wahrhaft lebendige und nicht nur Leben schillernde Historie ist Kritik" (Br 19). Wertung bedeutet nicht Abwertung, meint nicht, die Geschichte nur als Gegenstand meiner Schätzung zulassen, sondern mit der Wertung soll gerade die persönliche Indifferenz gegenüber dem Geschichtlichen überwunden werden.

Die Wertung der Geschichte hat auszusprechen, wo die zukunftsträchtigen Kräfte gesucht werden müssen. Der Mensch, der sich um die Geschichte bemüht, muß sagen, welches Geschichtliche der Gegenwart „präsent" sein müsse (Br 143). Ein persönliches Urteil also fordert Yorck im Umgang mit der Geschichte, und dieses Urteil gründet sich in der eigenen Erfahrung. Man muß Geschichte nicht nur sehen, sondern leben (Br 60). Die Kräfte, von denen auf Grund der eignen Erfahrung die Hilfe für die gegenwärtige Situation erwartet wird, müssen in geschichtlicher Arbeit bereitgestellt werden (Br 59; 143 f.). Dazu bedarf es sowohl eines hellhörigen Achtens auf die Nöte der Zeit wie auch einer Aufgeschlossenheit gegenüber dem aus der vergangenen Geschichte Begegnenden. Auch in der breiten Masse des Volkes müßte ein eigenständiges Urteilen erreicht werden. Deshalb wäre es eine staatspädagogische Aufgabe, die öffentliche Meinung zu zersetzen, damit wieder, statt eines sogenannten öffentlichen Gewissens, Einzelgewissen mächtig würde (Br 250).

(5) Yorck glaubt, daß die Kraft, die der Mensch heute braucht, bei Luther zu gewärtigen sei. Er schreibt an Dilthey: „Sie werden dem nicht zustimmen, wenn ich sage, daß Luther der Gegenwart präsenter sein solle und müsse als Kant, wenn sie eine historische Zukunft in sich tragen wolle" (Br 145; vgl. 114). Yorck ist der Überzeugung, daß wieder eine „religiöse Bewußtseinsstellung" gewonnen werden müsse (Br 139), und zwar in der Form des lutherischen Christentums. Indem wir Luther in uns aufnehmen, werden wir zurückgeführt zu Jesus, der uns als Kraft ergreift. „Nicht ein Anderer sondern ein Mensch und historische Kraft ist Jesus" (Br 155). Sein Opfer ist virtuell in uns gegenwärtig (Br 155), deshalb gehören wir ihm absolut zu und sind von ihm abhängig (Br 154).

(6) Der Unterschied zwischen Yorcks und Diltheys Stellung zur Geschichte liegt zutage. Sieht Dilthey in der universalgeschichtlichen Anschauung den Weg zu einer tiefen Überzeugung, so lehnt Yorck gerade diese vergleichende, nicht wertende Stellung gegenüber der Geschichte als ästhetisch ab (Br 193). Glaubt Dilthey in der Fülle des Geschichtlichen das Wesen des Menschen erfassen zu können und von daher neues Leben und neue Kraft für die Zukunft zu gewinnen, so fordert Yorck, sich einem bestimmten Geschichtlichen zu öffnen, um dessen konkrete Kraft zu empfangen.

In diesem Sinne wäre es vielleicht unsere Aufgabe, mit einem Wort Martin Heideggers, „den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke Diltheys zu dienen" (Sein und Zeit 404).

MISCELLANEA

BEOBACHTUNGEN ZUM VERSTÄNDNIS DES HABAKUKKOMMENTARS VON QUMRAN

Im gegenwärtigen Stand der Überlegungen über die Funde vom Toten Meer ist eine ziemliche Ratlosigkeit festzustellen. Eine Unzahl Theorien, die sich großteils ausschließen, sind vorgetragen worden; zwingende Evidenz hat keine einzige. Wir besitzen in allen Weltsprachen ausgezeichnete Resumees über den verzweigten Forschungsstand, deren Lektüre aber Unbehagen und Verwirrung hinterläßt. Nur neues Fundmaterial, das klare Namen von Persönlichkeiten oder eindeutige historische Daten an die Hand gibt, könnte diesen Zustand schlagartig ändern. Einstweilen freilich sind wir ziemlich ratlos, weil sich insbesondere in den Kommentaren Geschichtsereignisse widerspiegeln, die uns bisher nicht bekannt waren und die darum auch nicht eindeutig datiert werden können. Um sie zu bestimmen und einzuordnen, ist die Mithilfe der Spekulation und der Phantasie nicht zu entbehren. Es fragt sich immer nur, wie weit die Vermutungen, die vorgetragen werden, plausibel sind, bzw. wie stark die Argumente und Begründungen sind, mit denen sie gestützt werden können. Auch ich kann hier nur Beobachtungen und Einfälle, die mir beim erneuten Studium speziell des DSH gekommen sind, bekanntgeben und sie zur Diskussion stellen. Vielleicht wird das eine oder andere der Nachprüfung standhalten und als mögliche Deutung von Mitforschern aufgenommen werden.

I.

„Die Bündischen"

Die überwiegende Mehrzahl der Forscher hält die Qumranleute für essäisch oder doch für „essenisierend". Aber nur wenige haben sich daran gestoßen, daß der Name Essäer unter den Selbstbezeichnungen der Gruppe (Söhne Ṣadoqs, Ebjonim, Söhne des Lichts usw.) nicht vorkommt. Aber kommt der Name wirklich nicht vor? Wie ist der Essäername etymologisch zu erklären?

Am meisten Anklang in der Forschung hat die etymologische Ableitung von חסין bzw. חסיא gefunden, woraus sich griechisch Ἐσσηνοί bzw. Ἐσσαῖοι gebildet haben soll. Daneben ist ebenfalls schon im 19. Jahrhundert[1]) von Anhängern der Therapeutentheorie die Ableitung von אסיא (Ärzte) vertreten worden; auch die Bildung nach אסהיא (die Badenden) oder nach einer sagenhaften Stadt אסיא am Toten Meer fand Verfechter. Aber möglicherweise sind diese Etymologien allesamt falsch und die DSS erlauben eine ganz neue Erklärung.

An einer wichtigen Stelle des Habakukkommentars (12, 4) begegnet die auch sonst in DSS viel verwandte Bezeichnung עצה (von יעץ = eig. Rat, Überlegung, Plan). Am häufigsten findet sich die Verbindung עצה היחד zur Bezeichnung der Gruppe als Ganzheit (DSH. 5, 12; 12, 4; DSD. 3, 3; 5, 7; 6, 3, 10, 14, 16; 7, 2, 11,

---

[1]) Vgl. jetzt die Dissertation von Siegfried Wagner: Die Essäerforschung im 19. Jahrhundert, eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung, Leipzig 1957, 428 pp. (Masch.-Schr.).

22, 24; 8, 22). Daneben finden wir noch עצת אנשי היחד in DSD. 8, 11 und חרבם חצע (6, 16). היחד = die Einung, der Bund läßt als Gruppenbezeichnung einen intensiven Grad der Vergemeinschaftung erkennen, wenn sich die Angehörigen „Männer des Bundes" oder „die Bündischen" schlechthin nennen. עצה ist offenbar in diesen Texten nicht, wie es häufig geschieht, als Vorstand oder Repraesentanz aufzufassen, sondern als Kongregation oder Genossenschaft und meint sichtlich die Gesamtgemeinde als solche[2]). Ich vermute daher, daß עצה ihren Nennnamen abgegeben hat und עצת היחד fast tautologisch mit Genossenschaft der Bündischen wiederzugeben ist. Im Griechischen hat Josephus dies mit τὸ τῶν Ἐσσηνῶν γένος auszudrücken versucht (Ant. XIII, 5, 9). Bezeichnend ist auch, daß er in Bell. Jud. II, 8, 2 die Essäer nach Pharisäern und Sadduzäern und im Unterschied zu diesen als γένος einführt. Die ersteren sind für ihn αἱρέσεις (Richtungen oder Parteien); die letzteren eine geschlossene Ganzheit[3]); er nennt sie φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων πλέον, während Philo (nach Euseb: Dem. ev. 8, 11) ihnen nachsagt, daß sie aus freiem Entschluß ein γένος geworden seien. Etymologisch dürfte Ἐσσαῖοι für Männer der עצה in der griechischen Umschrift genauso zu erklären sein, wie Φαρισαῖοι von פרוש her gebildet worden ist.

Jedenfalls scheint mir dieser Gedanke der Erwägung wert zu sein[4]). Er würde also Essäer als Leute bezeichnen, die in solch intensiven Gemeinschaftsformen lebten, wie die Ordensniederlassung von Qumran eine war. Essäer = die Bündischen ist keine schlechte Kennzeichnung. Wenn die Wortbedeutung richtig erfaßt ist, wären die Qumranleute endgültig als Essäer ausgewiesen und dem ganzen Essäertum ein deutlicheres Profil gegeben.

II.

Die zahmen Tiere

Von der עצת היחד wird DSH. 12, 3-4 mitgeteilt, daß sie auch L i b a n o n genannt werde und die einzelnen „Bündischen" b e h e m o t = die zahmen Tiere. Das ist sehr dunkel und sehr merkwürdig. Aber in diesem Zusammenhang gewinnt eine bisher m. W. noch nicht beachtete Notiz Philos (Quod omnis probus liber sit § 82 — Cohn—Wendland VI. 23 f.) an Gewicht, die von der symbolisch-allegorischen Bibelexegese der Essäer in einer Weise spricht, die einerseits seine „gehobene" Allegorese von der ihren distanzieren soll[5]), die andererseits aber den Charakter der Qumrankommentare gut zu charakterisieren scheint:
Εἰθ' εἷς μέν τις τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει. τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχειοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.

---

[2]) Vgl. Fr. N ö t s c h e r : Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte, Bonn 1956, 59: „עצת היחד = Ratsgemeinde wird Bezeichnung der Genossenschaft überhaupt."

[3]) Γένος im Sinne von Ganzheit, Gesamtheit ist häufig; auch die Christen wurden oft ein γένος genannt (z. B. Mart. Polyc. 3, 2; 11, 1; 17, 1 u. ö.). Plinius verwendet g e n s. (Hist. nat. 5, 17).

[4]) Nachträglich sehe ich, daß A. D u p o n t - S o m m e r in der Zeitschrift „Evidences" VIII (Paris 1956), Märznummer, sich auf der gleichen Fährte bewegt. Der französische Gelehrte hat also den Einfall noch vor mir gehabt, aber noch nicht detailliert ausgeführt.

[5]) So A. H i l g e n f e l d : Die Essäer, ein Volksstamm, Z. wiss. Theol. 1903, 315.

(Dann nimmt einer die Bücher und liest sie vor, ein anderer aber von den Kenntnisreichsten tritt hervor und gibt Belehrungen über alles Unbekannte, denn das meiste wird bei ihnen durch Symbole in altmodischer Weise philosophiert). Offensichtlich liegt ein solches Philosophieren bzw. Exegesieren διὰ συμβόλων ἀρχειοτρόπῳ auch an dieser Stelle von DSH. vor, wie es übrigens auch in anderen Partien (z. B. 6, 3-4; 6-7; 11, 1 etc.) des Kommentars zu finden ist. Wahrscheinlich haben über den Libanon seit alters Unklarheiten der Symbolik bestanden, denn die Allegorisierungen beginnen schon im biblischen Tert (Jer. 22, 6: Sinnbild des Königshauses; 22, 23: Jerusalems; Hos. 14, 6: des verklärten Israels usw.). Sowohl etymologische Deutungen nach לב (Herz) und לבן (weiß machen) wie allegorische auf König (Haupt der Berge) nennt der Midrasch Sifre § 135 zu Deut. 3, 25; Sifre Deut. § 6 zu 1, 7 u. ö. — Ob womöglich die weißen Gewänder, die die Essäer nach Josephus (Bell. II, 8, 3.7) immer auf dem Leib trugen, mit dieser Libanonsymbolik und der Erklärung nach לבן zusammenhängen könnten?

Aber nun die zahmen Tiere: Von ihnen wird DSH. 12. 4 weiter gesagt, sie seien die פתאי = die Einfachen (im Geist) von Juda. Man fühlt sich an die Seligpreisung der πτωχοὶ ἐν πνεύματι von Mt. 3, 5 erinnert. DSH. fährt fort, daß Gott sie aus dem Hause des Gerichts befreien wird für ihre Mühe und ihren Glauben an den Lehrer der Gerechtigkeit. Bekanntlich ist nun auch in der Versuchungsgeschichte Jesu (Mc. 1, 12-13) von den בחמזת = θηρία die Rede. Die vierzig Tage in der Wüste, in der Jesus vom Satan versucht wurde — über die Versuchung selber erfahren wir nichts —, „war er bei den Tieren und die Engel dienten ihm". Durch den Habakukkommentar steigt der Verdacht auf, daß auch die θηρία von Mc. 1, 13 symbolisch zu verstehen sind. Das würde also heißen, daß Jesus sich in die Wüste zu den als כחמות bezeichneten Essäern zurückgezogen hat, und die Engelgeister, die zumal im DSD. eine solche Rolle spielen, dem „Menschensohn" dienen mußten. Nach der Disziplinrolle (11, 5—9) stehen diese in enger Verbindung mit den „Tieren", den Gliedern der ezah, die von den Engeln als den Himmelssöhnen verborgene göttliche Einsicht erhalten haben. — Wir wissen heute, daß das N.T. mehr „pešer" enthält, als man vor den Qumranfunden gewußt hat.

III.

Die Lehrer der Gerechtigkeit

Nach DSH. 11, 6-8 hat zwischen dem „Lehrer der Gerechtigkeit" und dem „bösen Priester" an einem Versöhnungstag ein dramatischer Auftritt stattgefunden. Alles andere bleibt freilich undeutlich. Aber die Andeutungen über den priesterlichen Lehrer der עצה, der mit dem Jerusalemer Tempelkult offenbar gebrochen hat, sind der Anlaß zu Theorien und Vermutungen vielfacher Art geworden. In jedem Fall zwingt die Betonung des Versöhnungstages dazu, nach unheilvollen Vorgängen zu fahnden, die an einem Versöhnungstag stattgefunden haben. Hier wird wichtig, daß das Targum zu Echa 2, 20 zu berichten weiß, daß der Hohepriester Sacharja an einem Versöhnungstag in Gottes Heiligtum ermordet worden sei. Dieser Fall des ermordeten Sacharja ist mit einem bunten rabbinischen Legendenkranz umgeben worden, über den ich bereits in einer Arbeit über das Logion Mt. 23, 31-37 par. ausführlich berichtet habe[6]). Das Blut des Märtyrers habe sich nicht bedecken lassen und habe noch durch Jahrzehnte auf dem Tempelplatz fort und fort gewallt und gezischt. Dieser Mord ist deshalb von solchem Interesse, weil Jesus den gemeuchelten Gerechten mit Namensnennung als Beispiel eines

[6]) In der Arbeit „Die jüdischen Prophetenmorde", Uppsala 1943; jetzt in dem Band „Aus frühchristlicher Zeit", Tübingen 1950, 126 ff.

jüdischen Prophetenmordes anführt. Jesus sagt wörtlich, daß die Juden ihn getötet hätten zwischen Tempel und Altar μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου — Mt. 23, 35). Und auch der jer. Talmud (Taanith IV, 69a par.) weiß, daß dieser Mord im Priestervorhof geschehen sei.

Nun herrscht leider über die Person dieses Sacharja große Verwirrung. Jesus nennt ihn ben Berechja, was auf den Verfasser des Prophetenbuches gehen kann, oder auf den Zeugen, auf den sich Jes. 8, 2 beruft. Nun wird uns aber 2 Chron. 24, 17-22 erzählt, daß der als Prophet auftretende Priestersohn Sacharja ben Jojada auf Gebot des Königs Joas im Tempel getötet worden sei. Vieles spricht auch dafür, daß Jesus diesen nach der kanonischen Anordnung letzten ungerechten Mord der Bibel gemeint hat. Beachtlich ist auch, daß das Nazoräerevangelium die wahrscheinlich frühe Lesart ben Jojada hat.

Nun gibt es aber noch eine alte Tradition, die im 2. Jahrhundert schon bezeugt ist[7]) und die viele Kirchenväter (Tertullian, Origenes, Hieronymus, Epiphanius, Chrysostomos, Ephraem) und einige Hss. der Vitae Prophetarum sich zu eigen gemacht haben, daß Jesus an dieser Stelle den Vater Johannes des Täufers gemeint habe, der ebenfalls Sacharja geheißen hat (Luc. 1, 59)[8]). Dann würde nämlich der Mord am Versöhnungstag noch eine frische Erinnerung sein und nahe an Jesu eigene Lebenszeit herankommen, in jedem Fall aber dem 1. Jahrhundert angehören. Da Jesus dem Sohn dieses Märtyrers in der Wüste Juda begegnet ist, in gewisser Weise sogar von ihm seinen Ausgang nahm, wäre bei dieser Deutung des Logions eine direkte Verbindung Jesu zu den Essäern sicherzustellen[9]).

Aber hat Jesus in diesem Logion wirklich auf das Leidensschicksal des Vaters von Johannes angespielt? Und war dieser Priester Sacharja wirklich identisch mit dem „Lehrer der Gerechtigkeit", so daß Jesus Christus sich tatsächlich auf dessen Leidens- und Todesschicksal mit diesem Wort berufen hätte? Und hat der Lehrer der Gerechtigkeit wirklich das Martyrium erlitten? Kein Text sagt das expressis verbis, obschon es wiederholt behauptet wurde und der Lehrer auch nach den Hodayoth Züge eines Märtyrerpropheten trägt. — Kurzum, man kann hinsichtlich des Wahrscheinlichkeitsgrades dieser Annahme durchaus skeptisch sein. Das Ganze ist nicht mehr als eine erwägenswerte Vermutung, aber unbeweisbar und daher vage. Dies gilt freilich für sämtliche Identifikationen des Lehrers der Gerechtigkeit, die bisher in Vorschlag gebracht worden sind. *Hans Joachim Schoeps*

DAS JUDENCHRISTENTUM IN DEN PSEUDOKLEMENTINEN

(Zur gleichnamigen Untersuchung von Georg Strecker im Akademie-Verlag, Berlin 1958)

In meiner „Theologie und Geschichte des Judenchristentums" (Tübingen 1949) schrieb ich: „Es ist wohl nicht zu viel prophezeit, wenn ich die Vermutung ausspreche, daß die künftige quellenkritische Arbeit an den klementinischen Texten synoptischer Natur sein, d. h. die Grundschrift zu rekonstruieren versuchen wird,

---

[7]) Vgl. Joachim Jeremias: Golgotha, Angelos I, 4, Leipzig 1926, 87 f.

[8]) Die Traditionen über den Vater des Täufers sind von A. Berendts: Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, gesammelt worden, doch scheint der Jom ha-kippur als Todestag dieses Zacharias nicht nachweisbar zu sein.

[9]) Von. J. Daniélou (Qumran und der Ursprung des Christentums, Mainz 1958, 19), der hierin Anregungen Brownlees und Fritschs folgt, wird darauf hingewiesen, daß das von Zacharias überlieferte „Benedictus" (Luc. 1, 68-79) einige für die DSS. charakteristische Ausdrücke und Wortverbindungen aufweist. Das ist mindestens auffällig!

ehe man die Quellen der Grundschrift selber auf einer etwas sichereren Basis erneut diskutieren wird" (461 f.). Dies ist nun in dem neuen Werk von Georg Strecker geschehen, der der religionsgeschichtlich wichtigsten Frage des klementinischen Stoffkreises: dem in ihm zu Wort kommenden Judenchristentum — freilich ohne die Heranziehung anderer Quellen, was Vor- und Nachteile hat — eine gründliche Untersuchung gewidmet hat. Aber ist nun die Basis sicherer geworden? In bezug auf das zweite Kapitel („Der Umfang der Grundschrift") würde ich diese Frage bejahen, denn Strecker ist über seine Vorgänger: Waitz, C. Schmidt, Cullmann hinausgekommen und hat wohl das derzeit mögliche Maximum an Wahrscheinlichkeit erreicht. Aber hinsichtlich der für sein Thema relevanten Quelle Κηρύγματα Πέτρου (K. II.) würde ich diese Frage heute nach einem weiteren Jahrzehnt eigener Studien verneinen. Verfasser selber ist zwar der Meinung, mit seiner methodisch aufgebauten und bis ins Einzelne argumentierenden Untersuchung die Quellenfrage geklärt und — gegenüber Waitz — vereinfacht zu haben. Aber mir will doch scheinen: die Quellenlage ist m. E. zu verzweifelt ungünstig. Die Quellen der verschollenen Grundschrift eines zwiefach nach verschiedenen Gesichtspunkten überarbeiteten Romans sind sozusagen potenziert verschollen und lassen sich auch bei Aufgebot alles nur vorstellbaren quellenkritischen Scharfsinns nicht mehr rekonstruieren. Zudem sind die Notbrücken, auf denen man bisher über den Abgrund des Nichtwissens gelangen wollte: die unkanonischen Schriftzitate und das Inhaltsverzeichnis der 10 Bücher K. II. in Rec. 3, 75 von Strecker selber (vgl. S. 138) abgebrochen worden. Und er hat insofern damit recht, als es sich beide Male vermutlich um Fiktionen resp. literarische Erscheinungen des späteren Redaktionsganges handelt.

Selber würde ich heute zu dem Versuch neigen, die Partien des Romans, die deutlich heterodox-judenchristlichen Charakter haben, aus beiden Romanrezensionen — Hom(iliae) und Rec(ognitiones) — zu isolieren und sie unbeschadet aller textlichen Veränderungen — in der ursprünglichen Gestalt liegt nichts vor — nebeneinander zu stellen, um so eine Art Textbuch zur ebionitischen Theologie und Religionsphilosophie zu erhalten. Im einzelnen ist es nämlich durchaus möglich, anhand des sicher erst vom Recognitionisten geschaffenen Heterodoxienkatalogs Rec. 3, 75 (daß er am Ende des 3. Buches Rec. steht, ist sicher nicht zufällig; danach ist die K. II.-Vorlage kaum mehr benutzt worden!) Überreste ebionitischer Themata in Hom. und Rec. herauszufinden und teilweise auch aus anderen Quellen (Kirchenväter, Rabbinica, Symmachus etc.) als judaistisch-heterodox zu beglaubigen. Es handelt sich dann hierbei um die Rekonstruktion der 7 oder 10 Bücher systematischer Lehrvorträge, die Petrus gehalten haben soll. Von ihnen unabhängig, aber ebenfalls heterodox verbleiben dann jedoch noch erzählende Stoffe, die offenbar Reste eines ebionitischen Geschichtenbuches mit eingewebten Redestücken darstellen, von der Weltschöpfung bis zur apostolischen Zeit reichend, und die bei Strecker jetzt als Nebenquelle A.J. II behandelt werden. — Mehr als zwei Drittel der klementinischen Texte stammen aber aus anderen Quellen des Romans oder sind literarisches Eigentum von G., Hom. oder Rec.

Mit diesem vereinfachenden Vorschlag: die auf der Rechnung mit zwei Unbekannten aufbauende Quellenkritik durch stoffgeschichtliche Analysen in bezug auf heterodoxen Lehrgehalt zu ersetzen, rücke ich von einer mehr als hundertjährigen Tradition und somit auch von meinen eigenen Versuchen ab, weil ich die Aufgabenstellung heute für nachgerade hoffnungslos ansehe. Str. hat nun freilich nicht resigniert, sondern spinnt den Waitzschen Faden fort. Ich gebe gern zu, daß er manches klarer sieht als seine Vorgänger und daß er in der eingeschlagenen Richtung noch weitergekommen ist als diese. Aber ich halte heute die ganze Richtung für falsch. So plausibel vieles sein mag, bewiesen ist gar nichts und das meiste muß unbeweisbare Vermutung bleiben. Doch soll damit nicht Str.'s Arbeit diskreditiert werden, die aus einer von Schneemelcher und Vielhauer betreuten Bonner Dissertation erwachsen ist. In jedem Fall ist es eine große Leistung, die eine bedeutende Forschertradition fortsetzt und der ich wegen ihrer auf diesem

Gebiet in der heutigen Generation selten gewordenen Gelehrsamkeit Bewunderung zolle. – Ich folge nunmehr Str.'s Explikationen:

Das erste Kapitel (1-34) bietet eine Geschichte der Klementinenforschung, die bei F. C. Baur einsetzt und mit den Arbeiten von Cullmann, Thomas und mir trotz recht verschiedenartiger Ansatzpunkte wieder nach Tübingen zurückführt, während Chapman, Schwartz und Rehm mit unterschiedlicher Motivierung überhaupt nichts von judenchristlichen Quellenschriften in den Klementinen wissen wollten. Die einzelnen Forscher werden von Str. adäquat gewürdigt; nur A. Hilgenfeld, zumal in seinen späteren Arbeiten, ist stiefmütterlich behandelt worden; doch wird demnächst H. Pölcher über Hilgenfeld bei mir promovieren.

Das zweite Kapitel (35-96) versucht den Umfang der verlorenen Grundschrift des Romans genauer zu bestimmen, auf die Rec. und Hom. unabhängig voneinander zurückgehen (38). Die Ausführungen über den wahren Propheten und die falschen Perikopen — Buch 1 des Katalogs, eigentlich zwei Bücher — waren in der Grundschrift miteinander verbunden (40). Unklar drückt sich Str. hinsichtlich des wichtigen Abschnitts Rec. 1, 27-72 aus, den man „nicht später als G." ansetzen dürfe (41; deutlicher S. 254). G. dürfte ihn aus einer anderen Vorlage entnommen und mit dem Lehrbegriff des wahren Propheten in die erzählende Darstellung integriert haben. Im folgenden versucht Str. den Stoff der drei Disputationstage in Caesarea auf G., Hom. und Rec. zu verteilen (Schautafel S. 92-96), wobei er die Theorien vom Ursprung des Bösen und der Mischung der vier οὐσίαι als Sondergut von Hom. ausweisen will (50 f.). Ich würde eher meinen, daß diese Theorien älter als G. sind und schon in einer Vorlage gestanden haben, nicht nur wegen des 6. Buches in Rec. 3 75 (malum autem quare et quomodo et unde sit). In Hom. 3, 33 gibt nämlich der Homilist seine eigene Meinung zum besten: die Lebenslust sei aus der Mischung der Elemente entstanden, während die ganze Laodizeadisputation von Hom. 19 schon in G. bzw. der G.-Quelle gestanden haben dürfte und Eigengut des Homilisten dann nur der literarische Kulissenwechsel ist. Im allgemeinen sieht Str. auch in Hom. 16-20 Grundschrift und Bearbeitung durch den Homilisten dauernd durcheinandergehen, so daß man immer wieder zu einem „non liquet" kommen muß. — Die Daemonologie der ersten Tripolisrede und spezifisch judaistische Partien wie Hom. 8, 5-7 = Rec. 4, 5 werden von Str. ebenfalls auf G. zurückgeführt (70 f.), ebenso die antipaulinische Passage (Hom. 11, 35 = Rec. 4, 34-35). Aber G. wird dies alles kaum erfunden haben. — Für die mythologischen Abschnitte (Rec. 10 — Hom. 4-6) nimmt Str. einen größeren Anteil der Rezensionen an als bisher üblich; er verneint zwar eine besondere jüdisch-apologetische Quellenschrift, kommt aber auch nicht ohne die Annahme von Vorlagen aus (79-87). — Die Epistula Clementis ad Jacobum wird auch von ihm G. zugeschrieben (90-92).

Kapitel III (97-116) behandelt die in jüngster Zeit mehrfach erörterten Probleme der Ordination in den Pseudoklementinen, die vom Verf. einer „früheren Entwicklungsstufe" zugeordnet und auf ± 200 angesetzt wird (116). — Kapitel IV (117-136) bespricht die ebenfalls viel diskutierten Schriftzitate, für die die von Waitz u. a. behauptete Benutzung des Ebioniten-Evangeliums abgelehnt wird und ebenso meine Vermutung, daß ein Symmachuskommentar zum E. E. benutzt worden sei (130). Die Abweichungen vom kanonischen Text sollen sich vielmehr aus Gedächtniszitation und tendenziösen Interessen erklären; die Abstemplung der 10 bzw. 15 unkanonischen Lesarten als „gnostisch-marcionitisch" (135) scheint mir freilich nicht zwingend zu sein.

Kapitel V (137-220) behandelt nunmehr die K. II. selber, deren Existenz Str. durch die Ep. Petri und Cont. sichergestellt erscheint. „Der Text scheint trotz der langen Überlieferungsspanne kaum geändert worden zu sein" (138). Obwohl Str. ausdrücklich eine Reihe ebionitischer Theologumena in diesen Schriftstücken wiederfindet, hält er sie dennoch für literarische Mache und tut die tatsächlichen Angaben (70 Brüder im Lehramt, sechsjährige Probezeit, Verbot des Eidschwurs

etc.) als „schriftstellerische Effekte" ab (140-143). Das halte ich nun für reine Willkür; entweder man erklärt auch diese Dokumente für fingiert oder man glaubt ihren Angaben, die dann auch — unbeschadet individueller Stilisierungen des Verf. — tatsächlichen Verhältnissen entsprochen haben können, wenn der Folgerung, daß sie die tatsächlichen K. II. eingeleitet haben, „nicht mehr auszuweichen" sei (138).

Alsdann bespricht Verf. das Theologumenon vom wahren Propheten, das er nur in Hom. 3, 17-28 auf die K. II.-Quelle zurückgehen sieht (145), was aber zweifellos auch für die — ursprünglichere(?) — Partie Hom. 2, 5-12 zutrifft. Gerade die dauernden, oft wörtlichen Wiederholungen resp. Doubletten zeigen, daß G., der wohl auch die stoische Terminologie hineingebracht hat, mitunter ziemlich kunstlos kompiliert hat. In der Sache kommt Str. nicht über meine Feststellungen (a. a. O. 87 ff.) hinaus; da er auf die biblische Basis von Deut. 18, 15 ff. nicht eingeht und auch die Chochmaspekulationen vernachlässigt, kann er den wahren Propheten für eine „Gestalt jüdischer Gnosis" ausgeben (153). Das ist aber sachlich und zeitlich genauso unklar wie die „jüdisch-gnostischen Kreise", die bisher immer nur postuliert, aber noch nie lokalisiert worden sind. Leider hat Verf. zu meinem letzten Buch „Urgemeinde — Judenchristentum — Gnosis" (Tübingen 1957), das er erst während der Korrekturen sah, nicht mehr Stellung nehmen können. Ich habe mich in ihm um eine klärende Scheidung der Qualitäten „jüdisch", „christlich", „gnostisch" bemüht, um das terminologische Ungeheuer „jüdische bzw. judenchristliche Gnosis" zu erledigen. Gleichwohl bleibt natürlich bestehen, daß manche Lehrbildungen der Pseudoklementinen einen synkretistischen Charakter haben und auch gnostische Anleihen aufnahmen. Dies trifft aber weniger auf den wahren Propheten als vielmehr auf die Syzygienlehre — laut Hom. 2, 15 ein μυστήριον — und die krasse Abwertung des weiblichen Prinzips zu, die besonders von E. Peterson beleuchtet worden ist. Mit Recht stellt Str. etwa zu Hom. 3, 27 fest, daß hier der gnostische Einschlag auch in der Terminologie unübersehbar wird (158).

Immerhin ist auch Str. klar, daß dem K. II.Verfasser Thora und rechtes Thoraverständnis zentral stehen (163). Als der entscheidende Topos der ganzen ebionitischen Theologie ist die lex reformata per Jesum prophetam anzusehen. Daher ist die Theorie von den falschen Perikopen ebionitischer Eigenbau und nicht Gnosis (gegen Str. 171). Wohl aber war sie antignostisch — nicht unbedingt antimarcionitisch — verwertbar gewesen. Daß ein rationalistischer Grundzug der Bibelkritik die K. II durchzieht, ist richtig gesehen und eine nicht unwichtige Einsicht (169); man könnte geradezu von spätantiker Aufklärung sprechen. Gerade bei der Ausmerzung von Anthropopathien und mythologischen Bibelstellen zeigen Philo und die aramäischen Targumim eine ähnliche Haltung (171-175). Möglicherweise liegt dieser Rationalismus auch der Abwertung der Schriftpropheten zugrunde (175-179), die allerdings von Rec. 1 (59 u. 69) nicht geteilt wird; ebenso spielt er in der Ablehnung von Opferkult und Tempel eine Rolle (179-184); doch sind hier überall vielschichtige Motivationen anzunehmen und eine monokausale Erklärung darum abwegig. Da die Verhältnisse undurchsichtig sind — zumal in der Polemik gegen das Königtum —, verliert sich Str. am Ende in vagen Vermutungen.

Ein besonders interessanter Abschnitt ist dem „Antipaulinismus" gewidmet (187-196), der religionsgeschichtlich besondere Bedeutung hat und in meinem neuen Paulusbuch nochmal zusammenhängend behandelt wird. Str. sieht hier im wesentlichen richtig, erschwert sich aber den Durchblick, weil er nicht von der — wohl auch nach seiner Meinung nachweisbaren — dreimaligen Überlagerung der Simongestalt im Roman als zentral ausgeht: 1. Simon, qui et Paulus, wie Hilgenfeld ihn nannte, 2. den wirklichen Simon Magus (immerhin spricht Str. 154, 255 von einer „antisimonianischen Quelle"), 3. Simon — Marcion. Für die von mir an Stelle der Quellenscheidung empfohlene stoffgeschichtliche Aufgliederung ist die Simongestalt ein wesentlicher Prüf- und Probierstein. Daß Verf. nun aber den

Antipaulinismus aus der Syzygienlehre der K. II. ableiten will, halte ich für ganz verfehlt; weil Animosität gegen den Apostel vorlag, wird er zum Syzygienpartner in diesem künstlich konstruierten Kanon ernannt. Gerade der Antipaulinismus bietet den Beweis, daß die A.J. II-Quelle (vgl. unten) älter ist als K. II., was Str. (254) zu bestreiten scheint. — Was die Tauflehre (196-209) angeht, so sieht Verf. auch hier wieder eine Kombination gnostischer, jüdischer und christlicher Motive. „Der Verf. war „ein gnostisierender Judenchrist" (209). Bei den Waschungen würde ich den apotropäischen Zweck (Dämonologie der Klementinen!) stärker hervorheben. Hinsichtlich des Taufakts ist auf die lehrreiche Untersuchung von E. M o l l a n d in Studia Theologica IX (1955) zu verweisen, der die ebionitische Taufe als eine Ablösung der Beschneidung ansieht.

Ein Exkurs über das Verhältnis der K. II. zum Essenismus und den DSS (215-218) fällt negativ aus; meine Argumente für eine innere Beziehung werden mit der gemeinsamen Abhängigkeit von einer Sphäre des häretischen bzw. gnostischen Judentums abgetan (218). — Die Frage bleibt somit weiter offen, zumal Str. auch nicht auf meine These eingeht, daß in Rec. 1, 54 die Bene Sadoq von Qumran tatsächlich erwähnt worden sind. — Zum Schluß des Kapitels bespricht Str. (219) noch Ort und Zeit der K. II. Mit der Auskunft: Ostsyrien und ± 200 verbleibt er auf der Linie der Tradition. „Inwieweit der Verf. Repräsentant einer judenchristlichen Gemeindetradition" gewesen sei, lasse sich „nicht mit Bestimmtheit" sagen (214). Waitz, Schmidt, Cullmann und ich urteilten zuversichtlicher, weil sie so viel handfeste judenchristliche Theologie, wie sie auch noch durch Bearbeitungen des 3. und 4. Jahrhunderts hindurchscheint, anders für unerklärbar halten würden.

Schließlich behandelt das 6. Kapitel (221-254) die A.J. II-Quelle (Rec. 1, 33-71), die bei Waitz, Schmidt und mir — freilich ab Cap. 27 — als 7. Buch K. II. erscheint und in der wir die älteste Stoffschicht des Romans erblicken. Str. sieht richtig, daß in dieser Partie — der Titel paßt m. E. aber nur auf 1, 66-71 — die von Epiphanius bezeugten Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου benutzt worden sind (252 f.). Seine Behauptung, erst G. habe sie für seinen Roman herangezogen, weil ja doch auf das Inhaltsverzeichnis Rec. 3, 75 nichts zu geben sei (223), stört mich weit weniger, als daß er nicht ihr höheres Alter klar zugibt. Einmal fehlt alles in ihr, was Str. — allzu vereinfachend — den „Gnostizismus der Kerygmen" nennt (222), zum anderen aber repräsentiert diese Partie ein ganz anderes literarisches Genus als die K. II.; es handelt sich nicht um religionsphilosophische Abhandlungen, in Dialogform eingekleidet, sondern um ein ebionitisches Geschichtenbuch — ich vermute: ebionitische Apostelakten (= E.A.) —, das — setzt man bei Cap. 27 ein — einen heilsgeschichtlichen Aufriß von der Weltschöpfung bis zur Gegenwart des Verf. enthält. Daß diese A.J. II-Quelle (bzw. E.A.) literarische Motive enthält und nach den ntl. Angaben kirchlich (1, 69) stilisiert wurde, bezeugt lediglich die doppelte Überarbeitung durch G. und Rec., wie auch gar nicht anders zu erwarten ist. Für ihren „Sitz im Leben" wichtiger sind ihre teilweise erstaunlichen Angaben über die Jerusalemer Sektendisputation 7 Jahre nach Jesu Tod, über den dramatischen Zusammenstoß Jakobus — Paulus und nicht zuletzt auch dieses, daß wir in Rec. 1, 37 (Syrer) und 1, 39 die ältesten Belege der Pellatradition besitzen, obschon Str. die Historizität des Auszuges überhaupt bestreitet (239 ff.). Aber selbst wenn er legendär wäre, ist doch eines sicher, daß die Legendenbildung von den Ebioniten um Pella ausgegangen ist und uns durch diese älteste Schicht des klementinischen Romans eine — auch noch so verstümmelte — Quellenschrift aus ihrem Kreise aufbewahrt worden ist. Gegenüber den K. II. ist ihr Lehrgehalt stärker neutestamentlich orientiert; ich habe ihn in Urgemeinde usw. 23 ff. dargestellt. Wir haben hier die Glaubenspositionen eines frühen Judenchristentums vor uns, die sich in der Lehre vom wahren Propheten, in der Taufe als Ersatz der Opfer, in der aus Gen. 49, 10 exegesierten doppelten Parusie in humilitate et in gloria und in anderem als vom Lehrgut der Großkirche unabhängig ausweisen. Schon des krassen Antipaulinismus wegen würde ich diese

Quelle nicht nach dem Jahre 150 datieren (254), darüber hinaus sogar ihren Lehrgehalt für die erste oder zweite Generation von Judenchristen überhaupt annehmen. Auch für die antipaulinische Partie Hom. 17, 13-20 halte ich daran fest, obschon G. sie einer anderen Literarschicht eingegliedert hat. Ein so aktueller Antipaulinismus ist ganz einfach nicht ins 2. bzw. gar ins 3. Jahrhundert zu datieren.

Das letzte Kapitel über die Entstehungsgeschichte des pseudoklementinischen Romans (255-270) behandelt zunächst den bei aller Kompilationstätigkeit doch selbständigen G., dem — gegen Waitz und Schmidt — der Katholizismus bestritten wird (258); die Vermutung legt sich m. E. sogar nahe, daß auch er noch ein coelesyrischer Judenchrist war. Die von dem in seinen Angaben wenig zuverlässigen Epiphanius und von den Apostol. Konstitutionen benutzte Grundschrift wird um das Jahr 260 datiert (267); der Homilist war ein Arianer, der um 300-320 geschrieben habe, während der seine Vorlagen stärker retouchierende Recognitionist ein orthodoxer Katholik gewesen sei, der um das Jahr 360 den Roman rechtgläubig bearbeitet habe (270).

Alles in allem ist das Streckersche Buch, das an interessanten Einzelbeobachtungen und scharfsinnig vergleichenden Textanalysen reich ist, ein wirklicher Markstein der Klementinenforschung. Diese zwiebelartige Literatur, die sich immer weiter schälen läßt, wird stets erneut die Gemüter derer erregen, die sich mit ihr beschäftigen. Zwar gibt es keinen letzten Kern, der herausgeschält werden könnte, aber die innersten Schalen sind am wertvollsten, weil sie die zeitlich ältesten sind und auf ein sehr frühes Judenchristentum zurückführen, das die Großkirche mit dem Mantel des Schweigens zugedeckt hat. Daß dieses Judenchristentum der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeit äußerst vielschichtig und vielgestaltig gewesen ist — die ζηλωταὶ τοῦ νόμου von Acta 15, 5, die Ahnherren der späteren Ebioniten, waren nur eine Richtung unter mehreren —, ist soeben erst von Jean D a n i é l o u betont worden, auf dessen — freilich kritisch zu lesende — „Théologie du Judéo-Christianisme" (Tournai-Paris 1958) zur Ergänzung Streckers und für den ganzen Problemkomplex abschließend hingewiesen sei. *Hans Joachim Schoeps*

SOME RECENT BRITISH PUBLICATIONS

Of the four books to be considered in this survey the first is devoted to the Dead Sea sect, the second to New Testament eschatology, and in particular to the doctrine of the Second Coming; the third is concerned with the history of allegorical exegesis, and the fourth with 'a landmark in the early development of canon law', the Council of Sardica in 343 A. D.

In his volume *Qumran Studies,* the second of a new series of Scripta Judaica, Professor Chaim R a b i n is concerned 'to test an alternative to the theory that the Dead Sea Scrolls emanate from the Essene community'[1]). Despite some protests, this theory has been widely accepted, so much so indeed that it would sometimes seem that no other alternative was worthy of consideration. Now there was certainly *some* connection between the Essenes and the sect of the Scrolls, but what *kind* of connection was it? Are we entitled to assume an identity, that the Dead Sea sectaries were Essenes? Are we to envisage a process of development within the sect, the Scrolls representing the earlier, the account of Josephus a later phase? Or do the Scrolls reveal the doctrines of one branch of a wider movement and Josephus those of another? Or is the relationship no more than

---

[1]) Chaim R a b i n: Qumran Studies. Oxford: Clarendon Press. IX, 135 pp. Price (in U. K. only) 21/—. The first volume in the series Scripta Judaica, a study of the 10th century Neoplatonist Isaac Israeli by A. Altmann and S. M. Stern, is announced for the spring of 1958 (248 pp., price 30/—).

that which must exist between groups of a similar outlook, living in the same region at approximately the same period?

Prof. Rabin's alternative is that the Qumran community represents the *haburah* of the first century B. C., and does so more faithfully than the 'Rabbinic' community of the Tannaitic period. He sets the rise of the community at the point of transition between Pharisaism and Rabbinic Judaism, and claims that both the Qumran sect and Rabbinic Judaism claimed to be the real heir of the Pharisee tradition — but the Qumran sect got the worst of the struggle.

The case is presented in seven chapters, of which the first is concerned with the Novitiate, the second with Private Property in the Qumran Community, and the third with The Great Congregation; the fourth deals with the Sect and its Opponents, and the other three with Some Beliefs and Practices, Halakhah, and the Making of Law. To these is added a final chapter on Islam and the Qumran Sect, in which it is suggested that some late remnants of the sect survived in Arabia down to the seventh century A. D. The argument is inevitably technical, and a proper assessment of this work would demand a knowledge of Rabbinics which the reviewer does not profess. It should be said, however, that the case is presented soberly and lucidly, without special pleading, and would certainly appear to deserve the most careful consideration.

Dr. J. A. T. Robinson's volume Jesus and His Coming[2]) is written in the conviction that 'the Church finds itself today in much the same position in regard to its doctrine of the Last Things as our grandfathers did a century ago in relation to the First Things', that the same modern world which has pressed upon men the relevance of the doctrine of the Second Coming 'has also made problematic its interpretation in any form in which it can be intelligible, and therefore relevant, to the modern mind'. The book is, however, not a dogmatic treatise on the subject, but an attempt to explore the origins and development of the doctrine in the New Testament. Starting from the actual expectation of the early Church, Dr Robinson argues that the idea of a Parousia is the one element in the Christian hope which is not part of the traditional Jewish scheme, and that there is no evidence that it formed part of the earliest strata of apostolic Christianity. Probing further back, he urges that there is nothing to suggest that Jesus shared the expectation of a return in glory which the Church entertained and ascribed to him. Jesus spoke rather of visitation and of vindication, in terms not of realised but of inaugurated eschatology, but somewhere between 30 and 50 A. D. the Church made a translation of the eschatology of Jesus into the thought-forms of apocalyptic. In the Synoptics we can trace a trend in the direction of apocalyptic, whereas in Paul the reverse is true — and it is the later Paul who is more faithful to the original tradition.

The theory of course is not altogether new, but it has surely never been so persuasively and attractively presented. To some extent Dr. Robinson follows in the steps of Dodd and Jeremias and Dr. T. F. Glasson, but he does not hesitate to differ from them on occasion. One point of interest is the new estimate which he presents of the Fourth Gospel, not as the climax of the development away from apocalyptic but as preserving the original tradition in a form only slightly affected by the apocalyptic trend. It need not be said that the theory will not command universal acceptance — it may seem to some too much of an attempt to demythologise the doctrine, as Dr. Vincent Taylor has observed[3]), and moreover it may perhaps be doubted if the reasons offered for the development of the apocalyptic element are entirely sufficient. Nevertheless the book may be commended as a thoughtful and stimulating study.

---

[2]) J. A. T. Robinson: Jesus and His Coming. London: S. C. M. Press. 192 pp. 15/—.

[3]) Exp. Times LXIX (Jan. 1958) 104.

The third book[4] is difficult to classify. To cover the entire field of allegorical interpretation from Xenophanes and Pythagoras down to Origen in less than 150 pages involves of necessity a summary treatment, which some may think superficial; yet this is not merely a 'popular' survey. The real value of the book will probably lie in the fact that it presents a comprehensive picture. The student of Clement or of Origen knows that Philo preceded them in his use of the allegorical method, the student of Philo that the Jew of Alexandria had both successors and predecessors, but it is not always easy to find a guide to the earlier history of the method. Dr. Grant sets these writers in their context in the development as a whole, and so provides a useful means of orientation. If the specialist may find the book cursory in its treatment of the field in which his own interests lie, he will also learn much of other aspects; the less advanced will find it a book of surpassing value.

The first chapter deals with ideas of inspiration and interpretation among Greek and Roman authors, the second with those of Hellenistic Judaism, and the third with 'The Law and the Gospel'. The fourth chapter is devoted to the second century, and the fifth to the Alexandrian allegorists, Clement and Origen. The brief concluding chapter suggests some parallels between ancient methods and some more modern developments. Of the four appendices, perhaps the most useful will be the twenty-two pages on Greek exegetical terminology (the others are on Marcion's Gospel, Textual and Literary Criticism, and the Cohortatio of Pseudo-Justin). A five-page bibliography provides a starting-point for further study, although inevitably this could have been much extended. Altogether the book will fully serve its purpose 'as a preparation for that future history of the allegorical method which, as Pohlenz has said, is *"dringend erwünscht"* '.

Dr. Hess's Oxford dissertation[5] is divided into two parts, the first devoted to historical and textual studies, the second to studies in interpretation. The first chapter begins with a survey of the events leading up to the Council and examines the preliminary manoeuvres and the proceedings of the rival Synods, with a short portrait of the leading figure, Hosius of Cordova. The second chapter is concerned with the problems of authenticity, the form of publication, and the relative priority of the Greek and Latin texts, while the third deals with the early textual transmission and development. The four chapters of the second part are devoted respectively to the translation of bishops and other clergy, the appointment of bishops, the appeal canons, and episcopal visits to the imperial court. Appendices deal with the date of the Council, the origin of the Canons of Antioch, and the Sardican Canons in the early Latin Canonical Collections. Altogether this first volume in the new series of Oxford Theological Monographs would seem to set a high standard of careful and thorough scholarship.

In conclusion reference may be made to two volumes somewhat outside the range of this review but possibly of interest to some readers of this journal. The first is a study of the New Testament text of St Ambrose[6], in the Cambridge series 'Texts and Studies', the second a critical history of pre-Socratic philosophy[7].

R. McL. Wilson.

---

[4] R. M. Grant: The Letter and the Spirit. London: S. P. C. K. VIII, 163 pp. 15/—.

[5] Hamilton Hess: The Canons of the Council of Sardica, A. D. 343. Oxford: Clarendon Press. VIII, 170 pp. Price (in U. K. only) 25/—.

[6] R. W. Muncey: The New Testament Text of St. Ambrose. London: Cambridge University Press. 176 pp. Price about 25/—.

[7] G. S. Kirk and J. E. Raven: Pre-Socratic Philosophy: A Critical History with a Selection of Texts. London: Cambridge University Press. 464 pp. Price about 55/—.

KURT BREYSIG (1866—1940)

„Die Geschichte der Menschheit", das Lebenswerk von Kurt Breysig, liegt vor, aus dem Nachlaß von der treuen Hüterin seines Vermächtnisses, seiner Witwe Gertrud Breysig, besorgt*); und nun folgt als Epilog die „Gesellschafts- und Geschichtslehre", welche die innige Verbindung und die von Anfang an bestehende Grundlegung der Geschichte in ihren sozialen Trägern darlegt.

In einem sehr instruktiven Vorwort berichtet die Herausgeberin, daß das unvollendete soziologische Werk beschlagnahmt und zum Teil verbrannt wurde. Nur der Gesamtplan sowie Teile und Teilveröffentlichungen sind erhalten und mit größter Sorgfalt zusammengestellt worden.

Posthume Veröffentlichungen, wie die Schriften von Wilhelm Dilthey und Max Weber, von Freunden und Schülern zusammengebracht, haben überhaupt erst eine volle Würdigung ermöglicht, und so zeigt das nachgelassene Werk von Breysig, welches die Universalgeschichte ergänzt, die tiefer liegenden philosophischen Voraussetzungen. Breysig gehörte zu einer großen Generation, welche in universalem Drange die Geistes- und Sozialwissenschaften umfaßte, Psychologie und Soziologie, Seele, Wirtschaft und Staat im kulturellen und religiösen Rahmen verstand. Aus der Auseinandersetzung mit Comte und Hegel, Spencer und Wundt, Mill und Schmoller, die den „Geist des 19. Jahrhunderts" bestimmen, hat diese Generation vor dem Bruch, den Krieg und Revolution bedeuten, mitbestimmt von Marx und Nietzsche, historisch und psychologisch ihre Zeit geschichtsphilosophisch zu verstehen gesucht.

Über die kontemplative Haltung des desinteressierten Forschers hinaus haben sie alle eine moralische Verantwortung in Gesinnung und Handlung gefühlt und auf ihre Zeitgenossen, nicht nur die akademischen Gelehrten, eingewirkt. In diesem Sinne hat auch Breysig viel Einfluß geübt, wenn er auch nicht zitiert worden ist, namentlich auf die Jugend, aber, wie es dem akademischen Lehrer geziemt, ohne eine direkt politische Rolle zu spielen. Die Vertreter der „historischen Schule", wie Ranke, haben aber an der nationalen Pädagogik der Geschichtsschreibung einen Anteil, wenn auch die eigentlich preußische Schule von Sybel bis Treitschke direkt politisch zu wirken suchte.

Breysig hat auf der Universität mit Studien begonnen, welche durchaus in der Linie der preußischen Historiker lagen. Zunächst hat er unter dem Einfluß von Gustav Schmoller die sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen der neuzeitlichen Politik in Europa verfolgt. Die soziale Entwicklung wird in einer Kulturgeschichte verfolgt, die sich auf alle Gebiete erstreckt. In der Auseinandersetzung mit Lamprecht und der kollektivistischen Geschichtsauffassung tritt von vornherein der Persönlichkeitsgedanke hervor. Die Ordnungen, namentlich der Verfassungen, werden „idealtypisch" entwickelt und die Übergänge durch das Wirken führender Männer bestimmt. Selbständig hat sich Breysig in die alteuropäische Geschichte vertieft und eingehende Studien der Eingeborenen Nordamerikas gemacht, so daß er schon im Jahre 1905 den „Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte" veröffentlichte, welche seine grundlegende Idee der Stufen von den Urzeitvölkern über die Altertumsreiche und Mittelalter, nicht nur Europas, zur Neuzeit darbot.

Namen und Maßstab ergibt doch die germanische Geschichte. „Sie sind diejenige Völkergruppe, die, anfangs langsam reifend, später die zäheste Lebensdauer, die zupackendste Staatskraft und die leidenschaftlichste, will sagen fruchtbarste Fähigkeit des geistigen Schaffens bewährt hat. Sie haben den größeren Teil der Welt erobert... schon heute ist sicher, daß in der einen Menschheit, die aus dem immer mehr zusammenschmelzenden, immer minder mannigfach

*) Kurt Breysig: Die Geschichte der Menschheit, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1955, 5 Bde. und Gesellschaftslehre, Geschichtslehre, 1958.

werdenden Gewirr der Völker einmal entstehen mag, Germanengeist den Ton angeben wird." (Stufenbau, S. 15) Die Germanen weisen nicht nur die ganze Fülle der Stufen auf, sie sind auch das spätreifste Glied in der Völkerfamilie der Menschheit. Es ist dieser subjektive Ausgangspunkt einer letzthin politisch bestimmten Geschichte, welcher Breysig, abgesehen von der sozial-psychologischen Determination des Geschehens, mit Karl Lamprecht verbindet. Aber Breysig ist über diese germano- und europäozentrische Begrenzung hinausgewachsen. Sein Werk, dessen Material von dem Stande des Wissens seiner Zeit abhängig ist, hat nicht, wie selbst Hegel, eine geographische Auffassung oder wie viele Zeitgenossen eine Rassentheorie angenommen.

Es spielen deshalb auch die von Friedrich Ratzel bestimmten Momente der Wanderung und Eroberung und die von den Anthropologen erklärten Verbreitungen und Nachahmungen kaum eine Rolle; aber in dem Stufenbau der Geschichte sind die Überschichtungen nicht hervorgehoben. Die Synthese ist nicht, wie es Ernst Troeltsch in der Kultursynthese der hebräisch-christlichen und griechisch-römischen Bestandteile erklärt, eine Verschmelzung, ein Synkretismus; es sind vielmehr bei Breysig getrennte parallele Stufen und Schichten, wie sie auch unter Breysigs Einfluß später Oswald Spengler darstellt. Wenn Parallelismus und nicht Wechselwirkung den Gang der menschlichen Geschichte bestimmt, so ist dieses totale Geschehen der Einheit der Menschheit in einer Gesetzmäßigkeit begründet.

Nach Breysigs eigenen Worten zu Anfang des ersten Bandes seiner „Geschichte der Menschheit" ist die Geschichte wie der Zug eines ungeheuren Heeres in einer Schlachtordnung der Völkerschaften; die Kampfebene ist so weit, daß jede Einheit Spielraum hätte, nach Willkür und Wahl vorzugehen, so daß die Bahn oft mäandrisch gewunden wäre; die Grundrichtung aber ist die gleiche, nicht aber die Geschwindigkeit, so daß in dieser Ordnung Völker zurückbleiben und langsam nachholen oder zusammensinken, während andere höhere Stufen erreichen. Die verschiedenartigen Gestaltungen der Völker haben eine für die Entwicklungsstufen charakteristische Grundstruktur in individueller Abwandlung der seelischen Kräfte. „Die Menschheit ist durchzogen von Rangordnungen der Seele, des Geistes, und so gewiß sie sich zuspitzen zu höchsten Wertungen, die es ermöglichen, ihre Fähigkeiten zu einer Stufenleiter ihres geistig-seelischen Gesamtvermögens zusammenzufassen, weit augenfälliger noch hebt sich solche Abstufung auf den Einzelgebieten ihres Tuns und Könnens heraus." (Geschichte der Menschheit, III. S. 41).

„Ruhige Zeiten, in denen ein allgemeines Wertsystem der Humanität oder der nationalen Kultur oder der religiösen Ethik unerschüttert und selbstverständlich zu bestehen scheint, können zu jener scheinbar rein objektiven Kontemplation einladen, die dann das Bestehende ganz von selbst bestätigt und mit Werturteilen über das Historische im einzelnen sehr tolerant umgehen kann, weil ja das Werturteil im ganzen und über die Gesamtentwicklung so gut wie selbstverständlich ist. Umgekehrt werden in unruhigen und katastrophenhaften Gesamtlagen oder im Drang nach erreichbar gewordenen Zielen die Kultursynthesen die Leidenschaften und Hoffnungen auf sich ziehen, die kontemplative und realistische Historie verachten und alle Historie sehr subjektiv als Mittel ihrer Zielkonstruktionen behandeln[1])."

Seelenlehre und Geschichtslehre von Breysig

Es ist entscheidend für die nachhegelianische Zeit, daß die logische Theorie der geistigen Bewegung in eine psychologische Theorie umschlägt. An die Stelle der Deduktion aus einem Weltgeist, der dialektisch den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit betreibt, wird induktiv in Sammlung und Vergleich der Völker der ganzen Welt ein Aufbau seelischer Haltung gezeigt. Die teleologische Aus-

[1]) E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922, S. 697.

richtung auf ein bestimmtes Volk und seinen Staat fällt dahin in der Anwendung der kausalen Methode und der Ausdehnung der Weltanschauung auf die Gesamtgebiete der Kultur. In einer künstlerischen Geschichtsanschauung wird die Architektonik der Bauten und Stockwerke sichtbar. Jeder Stock oder jede Stufe ist bestimmt durch einen seelisch-geistigen Typus und es ergibt sich, was Georg Simmel und Ernst Troeltsch die „individuelle Totalität" genannt haben, die Kulturgesamtheit.

Die Geschichte ist schon zu Hegels Zeit nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich in der Ethnologie und Archäologie über den vorderen Orient und Europa hinausgegangen. Man kann ein zweites Zeitalter der Entdeckungen mit Arthur Schopenhauer und Friedrich Schlegel wie mit den französischen Physiokraten beginnen, die die seelisch-geistige Welt der Inder und Chinesen zur Anschauung gebracht haben, wie auch die Ausgrabungen von Monumenten und Entzifferungen von Dokumenten in Ägypten und Babylon eine neue Auffassung der archaischen Geschichte brachten; dazu tritt später neben die Vorgeschichte eine Naturgeschichte der sogenannten Primitiven. Diese Heiden schienen den Missionaren einen dauernden Naturzustand darzustellen; aber die Kultur der „Naturvölker" ist schon für die Neger bei Waitz und für die Indianer bei Morgan gezeigt worden. Wenn auch der Unterbau der „Urzeit" unhistorisch, also ohne Geschehen und Entwicklung, als eine einfache und einheitliche Gesamtordnung damals bestimmt wurde, so ist doch eine Potentialität gegeben, welche die Kolonisation als eine Erziehungsaufgabe erscheinen ließ. Die ursprüngliche Gleichförmigkeit in einer Mehrzahl von Verläufen, die zu größeren Zusammenhängen in einheitlichen Formen führen, blieb von der „Geschichte ohne Namen" der vielen schriftlosen Stämme bis zur Geschichte der Persönlichkeiten und Literatur erhalten.

Gesetze der Geschichte und der Gesellschaft

Breysig bemerkt selbst, daß die Gesetze der Weltgeschichte, wie er sie in dem Stufenbau dargestellt hat, nur das Verfassungsleben der Völker verfolgen (Stufenbau, S. 111) und daß sie nur ganz bestimmte Strecken betreffen. Es ist nicht die Rede von einer völlig gleichen Wiederkehr, wie sie von dem Welten-Jahr der Babylonier bis zu der Wiederkehr des Gleichen bei Friedrich Nietzsche angenommen worden ist. In der Idee der Entwicklungsstufen können Gesetze nicht zeitlos, unbedingt und uneingeschränkt gelten. Es wird angeführt, daß sehr zahlreiche Stämme, die sich noch auf der Urzeitstufe befinden, bei genügender Lebenskraft sich zu höheren Stufen entwickeln können. Gegen den Einwand, daß den Gesetzen der experimentelle Beweis fehle, schreibt Breysig, nur die Weltgeschichte der Zukunft würde diesen Beweis liefern. „Wen es freut, der male sich aus, daß über unsere kaukasische Kultur samt der ihr schon halb einverleibten Gesittung der höheren Mongolen eine Völkerdämmerung hereinbreche, der ähnlich, der die römisch-griechische verfiel. Die niederen Mongolen Inner-Asiens aber, die dann etwa die nächste Anwartschaft auf die dritte Herrschaft über die Weltgeschichte hätten, würden, das läßt sich rückhaltlos behaupten, denselben Entwicklungsweg gehen wie ihre beiden Vorgänger. Nur daß fraglich bliebe, wie viele Strecken dieser Bahn zurückzulegen in ihrer Fähigkeit läge." (Stufenbau, S. 114).

Die wenigsten Völker haben ihren Stufenweg ungestört verfolgen können. Diese Störungen sind durch Zusammenstöße stufenungleicher Völker entstanden. Als Beispiele werden die Einbrüche der Urzeit-Germanen in das römische Reich, die Eroberung von Byzanz durch das Altertumsvolk der Türken angeführt. Aber alle diese Fälle beziehen sich auf die Störung der Entwicklung von Völkern höherer durch solche niederer Stufe. Die umgekehrte Form ist vor allem vertreten durch die Unterjochung außereuropäischer Urzeitvölker durch die Europäer neuester Zeit. Dazu treten die Übertragungen und Verflechtungen, welche die eigentümliche und selbständige Entwicklung stören, wofür die Übertragung der

römischen Kultur auf die Germanen ein Beispiel ist, aber auch die Geschichte des Christentums selbst von Breysig in seiner „Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer" in der Überschichtung urzeitlicher Heils- und Dämonenlehren durch den messianischen Glauben und das prophetische Ethos sowie der hellenistischen Philosophie dargestellt worden ist.

„Kein Lebensalter der Menschheit schärft dem Geschichtsforscher so nachdrücklich wie das der Urzeit und gar der frühen Urzeit die Lehre ein, daß der Mensch wahrlich nach dunklen Drängen, dumpfen Antrieben seinen Weg vorwärtsgeht, nie ahnend, wohin ihn auch nur der nächstzweite oder nächstdritte Schritt führen werde. Unbewußtes Wachstum, das ist der Vorgang, der sich immer und immer wieder als das einzig deckende Bild und Gleichnis der menschlichen Neuerungen auf dieser Stufe, und seien sie die gewichtigsten und folgenreichsten, einstellt. Die Vorstellung dagegen, daß dieses oder jenes Geschehen zu dem oder dem Zweck unternommen sei, ist der gröbste aller denkbaren Fehlgriffe und darum um so unmöglicher, weil sie über das innerste Wesen aller Geistigkeit aller Urzeitvölker in schlechthin tödlichem Irrtum befangen ist." (Geschichte der Menschheit, I., S. 129).

Aus dem unbewußten allgemeinen Wachstum wird die bewußte einzelne Gestaltung. Es ist, als ob das unterirdische Wirken einen Durchbruch erfahre, in dem sich neue Bahnen eröffnen. Trotz aller Unterschiede der Geschwindigkeit lassen sich parallele Schichten feststellen. Vergleichbar in Asien und Europa, wie im alten Hellas und Ägypten sind alle Stufen untereinander, und erst mit der Neuzeit hat Europa den Vorsprung, der von außereuropäischen Völkern durch die Aneignung europäischer Technik und Wissenschaft z. B. in Japan nachgeholt wird und zum Eintritt in ihre Neuzeit führt. Europa ist ausgezeichnet durch die Synthese verschiedener Stufen, eine Synthese, wie sie auch im Islam bestand, ohne die Ausdauer und Auswirkung zu haben, die in Europa auf soziologischen Gründen beruht. Das soziale Leben bestimmt die geistigen Wirkungsmöglichkeiten. Die Übergänge z. B. von dem alten Häuptlingsamt zur Königsgewalt in der ungeheuren Spannung des Willens bleibt doch in einem Rahmen, der jedem einzelnen Volke Grenzen setzt.

Es gibt nicht wie für Spencer und seine Nachfolger eine unilineare Evolution und nicht wie für Hegel eine rationale Auffassung des Fortschritts, der eine Emanation ist. Im Unterschiede zu Marx sind nicht die materiellen Kräfte und Werkzeuge, sondern die kulturellen Kräfte entscheidend. Das geistige Schaffen ist der Gegenstand von Breysigs Gesellschaftslehre und die Formen verwirklichter Ordnung werden durch die Träger und ihre seelischen Fähigkeiten bestimmt, wobei der Begriff einer eruptiven Entwicklung die Sonderform der menschlichen Geschichte über die Geschichte der Natur bezeichnet. Man kann sagen, daß Breysig damit, wie die deutschen Historiker, über die positivistischen Vorstellungen hinaus einen Idealismus der Persönlichkeit behalten hat, der seinem Werke einen durchaus deutschen Charakter gibt.

Geschichte der Stufentheorie

Es ist die deutsche historische Schule der Wissenschaften (Philologie und Jurisprudenz), welche die Idee der allgemeinen Entwicklung mit dem Stufenbau der Geschichte verbunden hat. Die Historisierung der Natur wie des Geistes hat von der Geologie eine Stratifikation nach Altern übernommen und die Schichten des Lebens genetisch verfolgt. Die Genesis der Erde und des Menschen nach Entstehung, Wachstum und Verfall ist nicht nur unterschieden von der Idee des Fortschritts, sondern auch von der Dialektik Hegels. Es ist nicht eine Bewegung des Geistes, der von oben nach unten in Gegensätzen auf eine Vollendung zustrebt, sondern auf parallelen Ebenen von der Erde bis in die Bereiche des Geistes emporsteigt. „Der deutsche Idealismus geht (entgegengesetzt dem griechischen) von oben nach unten: vom Problem Vernunft zum Problem

Mensch; seine christlich-theologische Vergangenheit ist an dieser eigentümlichen Problematik schuld ... Ist nun aber auch in Hegel die Identität des logischen Prozesses mit dem Formenreichtum der organisierten Gesellschaft gewonnen — seine unirdische Herkunft haftet dem Logos noch immer an ... Die Naturseite der Geschichte gelangt nur in Ansätzen und zum Teil zu ihrer Rationalisierung, und in dem Problem der Ineinsbildung von Vernunft und Wirklichkeit bleibt eine Differenz zurück ... Kommt hinzu, daß die Dialektik in der Hegelschen Form zu dem Glauben verführte, alle notwendigen Momente des Geistes seien im System der Wirklichkeit ausgefaltet, die Welt sei fertig[2])." Gegen diese systematische Notwendigkeit eines Abschlusses wendet sich folgerichtig die historische und politische Literatur, welche gerade in Wirtschaft und Staat den Ansatz einer fortgesetzten Höherentwicklung begreift. Schon Friedrich List hat wirtschaftliche Entwicklungsstufen aufgestellt und über Wilhelm Roscher hinaus hat Bruno Hildebrand die Stufen der Natural- und Geldwirtschaft in die Kreditwirtschaft der Zukunft zur Lösung der sozialen Frage verfolgt. Liberalismus wie Sozialismus sehen sich am Beginn einer neuen Epoche mit dem Aufstieg der Industrie und des Proletariats, und es sind darum die materiellen und technischen Unterlagen der Kultur, welche den Aufbau der Geschichte in der Wirtschaftsgeschichte bestimmen. Trotz der Übernahme der Idee des Volksgeistes von der historischen Rechtsschule hat diese Auffassung der Geschichte einen universalen Charakter. Die neue Epoche betrifft nicht den Weltgeist, der in bestimmten Völkern fortschreitet, sondern die Weltwirtschaft und Weltpolitik.

Während die politische Geschichtsschreibung national beschränkt bleibt, steht eine Geschichtsphilosophie im Hintergrund der aufkommenden Völkerkunde und Völkerpsychologie. Die Stufenlehre bezieht nur die Vorgeschichte und Urzeit ein und erklärt die Analogie zu den Lebensaltern, eine Entwicklung, die von der primitiven Kindheit stufenweise in die Reife der Zivilisationen anwächst. Die jeweils erreichte Stufe kann bei den verschiedenen Völkern verglichen werden und die Schichtung des Aufbaus ergibt ein allgemeines Gesetz. Die Komplikation ergibt sich erst in den höheren Stufen, in denen die Gleichzeitigkeit der Geschichte von Wirtschaft und Staat und Religion und Kunst wie die Überschichtung der Zivilisationen zum Problem wird. Prinzipiell wird ein Parallelismus in diesen Stufenlehren angenommen, der schließlich zu einer Konvergenz in der Zukunft führt. Die moderne Welt ist unabgeschlossen und die Einheit der Menschheit vorgesehen, wenn auch merkwürdigerweise eine Geschichte der Menschheit erst mit der europäischen Neuzeit beginnt. Man kann wie die politischen Historiker fragen, ob die Menschheit überhaupt ein historischer Gegenstand sei und ob die Einheit in einer einheitlichen Entwicklung nicht auf bestimmte Völker beschränkt bleibe, so daß es nur eine Weltgeschichte Europas gäbe. Davon hebt sich Breysig ab, indem nicht nur in der neuesten Entwicklung Außer-Europa einbezogen wird und die Stufen als Kulturstufen erklärt alle Gebiete betreffen. Aber es ist kein Kulturpessimismus, der sich auf vage Analogien beruft, sondern die neue Entwicklung von Wissenschaft und Technik, die unsere Epoche von der römischen Verfallszeit unterscheidet.

Gesellschaftslehre

Breysig hat von vornherein Gesellschafts- und Geschichtslehre verbunden. Der erste Aufsatz zur Gesellschaftslehre erschien in der „Zukunft" 1896 und ebenda auch von 1897—1906 seine Aufsätze zur Gesellschaftsseelenkunde.

Die frühere Auffassung von Geschichtsgesetzen im Stufenbau wird als Versuch mit unvollständigem Material erklärt. Um dem Fluß des Geschehens gerecht zu werden, spricht Breysig von Bahnen in Spiralgewinden und Richtungskehren,

---

[2]) H. Freyer: Die Beurteilung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1921, S. 59.

Bahnabschnitten als Entwicklungseinheiten und sucht im Vergleich des Völkergeschehens Wandel und Stetigkeit der Gesamtbewegung der Menschheit zu begreifen. Wenn man die im Anhang gegebene Übersicht der Gesellschaftslehre betrachtet, so fällt der Titel Mechanik auf, der die statische und dynamische der Formen und Gebilde der Ordnung so wie der bewegenden Kräfte ausführlich geben sollte. Der zweite Teil sollte eine Seelenkunde der Gesellschaft enthalten. Die schöpferische Kraft des Einzelnen für das geschichtliche Werden namentlich den Richtungswechsel wird als Sonderform menschlicher Entwicklung hervorgehoben, die nicht mehr einfach als Evolution begriffen wird. In der Auseinandersetzung mit Hegel erscheint Entwicklung nicht mehr an Zeitrechnung gebunden. Werden ist allgemein durch Bindung und Ordnung bestimmt.

Gesellschaft als Ordnung ist sozusagen „kosmopolitisch", indem Ordnung der Natur wie Geschichte ein Weltgeschehen ist. Im menschheitlichen Geschehen begründen seelische Kräfte und geistige Formen die Gestaltungsweisen und Ausdrucksformungen. Wahl und Wechsel der Bewegung gehen aus von schöpferischen Persönlichkeiten, die wie Eruptionen das Neue hervorbringen und die Entwicklung bahnen. Die Stufenalter sind durch die Vorherrschaft bestimmter Seelenkräfte charakterisiert. Indem Breysig den Wandel der Dominanten bis in das innere Triebwerk verfolgte, hat er — wie Vierkandt und Oppenheimer — eine Psychologie der Gesellschaft und Geschichte zugrunde gelegt.

Macht und Liebe bezeichnen Herrschaft über und Hingabe an die Welt. Ich und Wir kommen in einer höheren Einheit zusammen, in einem Gesamt-Ich. Die zweiteilige Bindung von Mann und Weib, die Gattenschaft, und die mehrteilige Bindung von Mann und Mann, die Bruderschaft, bilden über Siedlerschaft und Kriegerschaft die Gesellschaft. Einheit ist in der ursprünglich gewachsenen und später gezwungenen Ordnung auf den Willen zurückzuführen. Es ist eine voluntaristische Auffassung, bei der nicht Hegel und Marx, sondern Schopenhauer und Nietzsche Pate stehen. Man kann sagen, daß nicht mehr die jüdisch-christliche Vorstellung maßgebend ist, die Ursprung und Ziel, Schöpfung und Vollendung bestimmt, sondern eine germanische Idee der Spannungen und Kämpfe, der endlosen Entwicklung und der Menschheit, deren Geist nicht von der Welt getrennt erscheint. *Gottfried Salomon-Delatour*

BUCHBESPRECHUNGEN

Buddhismus

Georg Grimm: Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation. Herausgegeben von M. Keller-Grimm — Max Hoppe. Holle Verlag, Baden-Baden 1957, L, 518 pp.

Im Jahre 1915 erschien im Verlag R. Piper & Co., München, welcher auch die Übersetzung der Reden Gotamo Buddhos von Karl Eugen Neumann veröffentlichte, „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft" von Georg Grimm. Dieses Werk wurde bis 1939 in vierzehntausend Exemplaren verbreitet. 1926 erschien davon die erste Auflage der englischen Übersetzung unter dem Titel „The Doctrine of the Buddha, the Religion of Reason" im Verlag W. Drugulin, Leipzig. Eine Neuauflage hiervon ist in Vorbereitung. 1944 kam eine französische Übersetzung unter dem Titel „La Religion du Bouddha, la Religion de la Connaissance" bei Adrien Maisonneuve in Paris heraus.

Diese hervorragende Darstellung der Buddha-Lehre erwarb sich gleich bei ihrem ersten Erscheinen große Zustimmung: Karl Eugen Neumann schrieb kurz vor seinem Tod dem Verfasser: „Das Werk ist ohne Zweifel die weitaus bedeutendste Darstellung des Buddhismus, die seit Oldenberg erschienen ist: jedoch unvergleichlich tiefer, umfassender, nach allen Richtungen hin durchdacht."

Dieses Buch ist nun in verbesserter und erweiterter Auflage aus dem Nachlaß des Verfassers neu herausgegeben und jetzt im 15. bis 16. Tausend er-

schienen. An dieser Neuauflage hat der Verf. neben seiner sonstigen umfassenden schriftstellerischen Tätigkeit auf dem Gebiet der Buddha-Forschung viele Jahre gearbeitet bis zu seinem Tod am 26. August 1945.

Die geistige Auseinandersetzung mit den Religionen des Ostens wird immer breiter und tiefer. Erst kürzlich, anläßlich der Neuausgabe des Übersetzungswerkes von K. E. Neumann im Artemis Verlag, Zürich-Stuttgart, haben Carl Gustav Jung, Albert Schweitzer, Thomas Mann und Hermann Hesse diese Wiederveröffentlichung der „Reden Gotamo Buddhos" begrüßt.

In den mehr als vierzig Jahren seit dem ersten Erscheinen des genannten Werkes sind viele Bücher über Buddho und seine Lehre herausgekommen. Das Werk Georg Grimms hat seine Bedeutung bewahrt. Es ist nicht eine gelehrte Abhandlung über einen interessanten Religionsstifter und dessen Ansichten, sondern eine mit innerer Anteilnahme aus tiefer Verantwortung und eigenem Erleben geschriebene Darstellung des Buddhismus in seiner Urform.

Die Vorrede von Max Hoppe enthält eine Auseinandersetzung mit der Indologie der Gegenwart, namentlich mit Mensching, Frauwallner, Radhakrishnan, Günther, Conze, Mrs. Rhys Davids, Seidenstücker u. a., welche die Interpretation des Verfassers bestätigt.

Der Buddhismus ist eine Heilslehre, ein Heilmittel, um dem Leiden zu entrinnen: Gotamo Buddho ist der heilkundige Arzt. Von diesem Blickpunkt aus ist das Werk aufgebaut. Nach einer Einleitung mit dem Titel „Thema und Basis der Lehre des Buddho" werden in vier großen Kapiteln die Hohen Wahrheiten vom Leiden, von der Leidensentstehung, von der Leidensvernichtung und von dem zur Leidensvernichtung führenden Pfad auf Grund der eigenen Worte Buddhos und seiner ersten Jünger, wie sie in dem klassischen Pali-Kanon überliefert sind, dargestellt.

Der Anhang enthält u. a. Abhandlungen über das Verhältnis der Lehre des Buddho zu den Upanischaden und über den prinzipiellen Unterschied der buddhistischen Lehre von der Philosophie Schopenhauers, mit der sie viel gemeinsam hat. *Anton Bastian*

Dietrich Seckel: Buddhistische Kunst Ostasiens. W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 384 pp.

Als ich 1929 meine „Buddhistische Symbolik" veröffentlichte, hatte ich die Absicht, die Symbolwelt des Buddhismus nicht unter kunsthistorischen Gesichtspunkten zu betrachten, wie es zumeist geschieht, sondern von dem in den Symbolen sich aussprechenden religiösen Leben und Erleben aus. Während sich mein damaliger Versuch auf die Hauptsymbole des Buddhismus beschränkte, hat uns nun Dietrich Seckel ein Buch geschenkt, das genau in der gleichen Blickrichtung in bewunderungswürdiger Fülle die buddhistische Symbolik auf den verschiedenen Kunstgebieten der Architektur, der Plastik, der Malerei, der Schrift- und Buchkunst und der Kultgeräte überaus eindrucksvoll darstellt. Hier ist nach meiner Überzeugung ein Werk geschaffen worden, das in Vollendung zum inneren Leben des Buddhismus vom Verstehen der Kunstsymbole aus vordringt und insofern nicht nur eine notwendige Ergänzung zu den zahlreichen rein kunsthistorischen Darstellungen der buddhistischen Kunst bildet, sondern auch für die an der Erfassung des Wesens interessierte Religionsforschung wichtiges Neuland erschließt. Die 169 z. T. weniger bekannten sehr guten Bildtafeln, eingebaut in die vom Verfasser geleistete Arbeit des Verstehens, erhöhen den Wert dieses wirklich großartigen Werkes. *Gustav Mensching*

Herbert Günther: Der Buddha und seine Lehre. Nach der Überlieferung der Theravâdins. Rascher Verlag, Zürich 1956, 460 pp.

Vermutlich werden zünftige Buddhologen dieses Buch H. Günthers ebenso ablehnen, wie sie das voraufgegangene über „Das Seelenproblem im älteren Buddhismus" (1947) als verfehlt bezeichnet haben. Bei diesen Ablehnungen wird wohl die den Philologen vielfach eigentümliche Scheu vor neuen, außerhalb der reinen Philologie liegenden Wegen zur Erschließung des ei-

gentlichen Sinnes der Buddhalehre mitwirken. Gleichwohl glaube ich, daß es ein erfolgversprechender Ansatz ist, den Buddhismus nicht nur als ein rational mehr oder minder einsichtiges System von Lehrsätzen anzusehen, sondern vielmehr als Bezeugung echter im Psychischen sich tatsächlich und nachprüfbar vollziehender Vorgänge. Dabei muß dann freilich darauf geachtet werden, daß man nicht in reinen Psychologismus verfällt. Daß Günther — erstmalig, soweit ich sehe — sowohl die Psychoanalyse (C. G. Jung) als auch die Religionsphänomenologie (van der Leeuw) für seinen Versuch des Verstehens des Buddha und seiner Lehre heranzieht, finde ich mindestens höchst anregend und ernster Erwägung wert. Wieweit sich im einzelnen die Thesen des Verfassers werden halten lassen, bleibe dahingestellt. Das müßte von der Spezialforschung untersucht werden. Jedenfalls ist es begrüßenswert, daß hier einmal seitens philologischer Forschung die sonst ängstlich innegehaltenen Grenzen des eigenen Gebietes und der üblichen Methoden durchbrochen wurden und Erkenntnisse, die auf anderem Boden gewachsen sind, zur Interpretation herangezogen werden.

Gustav Mensching

Alttestamentliche Religionsgeschichte

Ernst Ludwig Ehrlich: Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.), Sammlung Göschen, Band 231/231a, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1958, 158 pp.

Der Verfasser möchte mit seinem Büchlein einen Überblick über die Geschichte Alt-Israels und des spätantiken Judentums bieten. Gleichzeitig soll vor allem dem Studenten die moderne wissenschaftliche Literatur zu den behandelten Problemen nachgewiesen werden. Ehrlich hat die ihm gestellte Aufgabe vorzüglich gelöst; sein Buch führt in das Studium der israelitisch-jüdischen Geschichte ein, ohne daß die zahlreichen literarkritischen Schwierigkeiten verheimlicht werden; eine unwissenschaftliche „Harmonisierung" der Quellen ist überall vermieden worden. Im Unterschied zu manchen anderen Autoren, die eine Geschichte Israels verfaßt haben, meint Ehrlich, auch aus den Patriarchengeschichten manchen historischen Hinweis entnehmen zu können. Gleichwohl weiß er, daß „das Alte Testament nicht als Geschichtswerk anzusehen ist, sondern sich aus einer Vielzahl nicht unter dem Gesichtspunkt historischer Betrachtungsweise entstandenen Traditionen verschiedener literarischer Gattungen" zusammensetzt (S. 4).

Für die Vorgeschichte Israels sind überall die Ergebnisse der Archäologie berücksichtigt worden, ohne daß diesen jedoch ein ihnen nicht zukommendes Gewicht beigemessen wird. In dieser Beziehung ist das Büchlein indirekt eine wissenschaftliche Antwort auf das populäre Buch von Keller, „Die Bibel hat doch recht".

Besonders ausführlich geht Ehrlich auf die innere Geschichte des nachexilischen Judentums ein, ein Abschnitt, dem oft zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. In Jesus von Nazareth sieht der Verfasser einen in der apokalyptischen Tradition stehenden Juden, der in seiner Auffassung vom Gesetz über das hinausging, was fortschrittliche Pharisäer vom Type eines Hillels noch zu billigen vermochten (S. 142 f.). Es ist zu wünschen, daß sich viele Studenten dieses Büchleins bedienen; der Verlag sollte jedoch den Lesern auch eine in weniger stiefmütterlichem Gewande auftretende Ausgabe zugänglich machen.

Hans Lamm

John Gray: The Legacy of Canaan. The Ras shamra Texts and their Relevance to the Old Testament, Suppl. Vetus Testamentum, Vol. 5, E. J. Brill, Leiden 1957, 243 pp.

Seit W. Baumgartner in der ThR (1940/41) und R. de Langhe (Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'A.T. 1945) die ugaritischen Quellen im Hinblick auf das A.T. untersucht haben, ist manches neue Material hinzugekommen. Die entsprechenden Texte sind auch im Laufe der Zeit durch die Arbeiten von Gordon, Gaster, Driver u. a. dem Verständnis besser erschlossen

worden. Gray's neuer Versuch hat sich daher gewiß gelohnt. Mit Recht beginnt der Verfasser seine Untersuchung mit der Darstellung der Mythen des Fruchtbarkeitskultes, der auch im A.T. seinen Niederschlag gefunden hat. Der Mythus vom Hausbau für Baal hat eine gewisse Parallele in der Einweihung des Tempels durch Salomon, die typischerweise im Monat Ethanim erfolgte (1.K.8,2), der Monat, in welchem man um Regen betet. Im gleichen Monat fand dann während des 2. Tempels das in der Mischna Sukka geschilderte Regenritual statt. Freilich bleibt es auch jetzt noch fragwürdig, ob das „Haus für Baal" Vorbild für die israelitischen Hütten gewesen ist, und ob diese etwas mit dem „hieros gamos" zu tun hatten.

Wertvoll sind die ugaritischen Texte für unsere Kenntnis des kanaanäischen Götter-Pantheons. Dieses schimmert auch im A. T. noch oft genug hindurch: El, der Vater der göttlichen Familie, sowie Baal, der auch im A. T. als der Fruchtbarkeitsgott par excellence galt, bevor JHWH Baals Funktionen übernommen hatte. Baal wird in den Patriarchengeschichten interessanterweise noch nicht erwähnt, und auch sonst ist er erst am Ende des 15. Jahrh. v. Chr. zu belegen. Wir kennen ferner aus dem A. T. den durch Menschenopfer zu befriedigenden Gott Mlk, der auch in Jerusalem seine Anhänger hatte (Zeph. 1,5). Anath, eine im ugaritischen Fruchtbarkeitskult sehr aktive Göttin, erscheint im A. T. nur in Ortsnamen (Beth Anath-Jos. 19,38; vgl. Beth Anoth-Jos. 15,59). Bei den Juden der Militärkolonie von Elephantine spielte diese Göttin als Anath-Bethel und Anath-Jahu jedoch eine Rolle. Zu Anath in Beziehung stand auch die Göttin Attarat, deren Namen die alttestamentl. Autoren bzw. Redaktoren als Aštoret bewußt verballhornten. Der Gott Dagon hatte einen Tempel im philistäischen Aschdod (1. Sam. 5,1—7), in den ugaritischen Texten wird er als der Vater von Baal bezeichnet; diese Angabe weist auf das Alter der Dagon-Verehrung hin. In den mythologischen Texten finden wir Dagon jedoch nicht mehr; seine Funktion hatte offenbar Baal übernommen.

Wertvolle Parallelen erhalten wir auch durch die Kenntnis der ugaritischen Opfer, ihrer Termini und des Kultpersonals. Der priesterliche Status des Königs sowie seine sakramentale Kommunion findet sich ebenfalls in Ugarit (König Danel). Wir erfahren ferner von den khnm, den qdšm, den šrm, also den Priestern, Geweihten (Kultprostituierten) und Sängern, aber auch von Schneidern (die priesterliche Gewänder anfertigten?) und (Kult-) Bildhauern. Den Titel noqed treffen wir im A. T. beim Moabiterkönig Mescha wieder (2. K. 3,4). Auch in Ugarit gab es Tempeldiener (hebr.: nᵉtînîm). Wichtiges Material enthalten schließlich auch die Hochzeits- und Trauerbräuche. Daneben wird unser Verständnis alttestamentl. Texte durch eine ganze Reihe von Aussagen über ugaritische Götter bereichert. Als einziges Beispiel diene Ps. 68,5: JHWH sitzt auf den Wolken, die gleiche Charakteristik erhält Baal in Ugarit (vgl. Gordon, Ug. Hdb. 68,7—32 u. dazu jetzt de Langhe, Orient. et Bibl. Lovaniensia I, S. 82 ff.).

In Kap. 6 seines Buches zeigt Gray, in welcher Weise die ugaritischen Texte Vokabular und Stil des A. T. erhellen können, wenn auch noch manches ugaritische Wort in seiner Bedeutung für uns unklar bleibt. Hier müssen andere semitische Sprachen als Hilfsmittel herangezogen werden, Gray versucht das häufig mit dem Arabischen.

So wird man dankbar dieses neue Buch für die Interpretation der ugaritischen und alttestamentl. Texte zu Rate ziehen und Grays Vorschläge ernsthaft zu prüfen haben.

Ernst Ludwig Ehrlich

Claus Westermann: Tausend Jahre und ein Tag. Unsere Zeit im Alten Testament. Kreuzverlag, Stuttgart 1957, 276 pp.

Der ohne Kenntnis des Inhalts kaum verständliche Titel will Ausgerichtetsein und Endbezogenheit des 1000-jährigen Werdeprozesses u. Geschichtsweges des A.T. auf den einen Tag der Kreuzigung Christi zum Ausdruck bringen. Von der richtigen Erkenntnis ausgehend, daß im A.T. alle natürlichen Lebensbeziehungen des Menschen — in ungleich höherem Maße als im N.T. — von der Glaubenswarte beleuchtet werden, will der — etwas

zu viel versprechende — Untertitel die Absicht des Verf.s kennzeichnen, die Lebenswerte des wirklichkeitsnahen A.T. für den technisch und naturwissenschaftlich bestimmten Gegenwartsmenschen aufzuzeigen. Der Aufriß des Buches folgt der Geschichte Israels: Einleitung, Die Urgeschichte, Die Vätergeschichte, Drei Welten, Das wandernde Volk, Das Königreich, Die Propheten, Nach dem babyl. Exil.

Das Ziel, möglichst viel Alttestamentliches in Christus Sinn und Vollendung finden zu lassen, läßt nach mancherlei Wegen suchen. So sind die Ämter-Typen des Mose, der Richter, der Könige, der Propheten, der Leidenden alle vereinigt und erfüllt in Christus (76). Natans Zurechtweisung Davids zeigt, „warum das Kommen eines anderen Königs notwendig wurde", ja „warum das A.T. geschrieben wurde und zur Bibel des Christentums gehört" (132). Nur die Ähnlichkeit der äußeren Situation schlägt mitunter diese Brücke; so werden Jos 24 und Joh 6 auf den gemeinsamen Nenner „Bekennen" gebracht (94 f.). So wirkt gegenseitige Abstimmung von A.T. und N.T. — das muß kritisch gesagt werden — nicht immer überzeugend; mitunter steht die Christusgestalt wie künstlich eingeblendet da. Weniger wäre hier mehr! So erscheint z. B. die Linienführung vom Prophetenleiden Jeremias zum Leiden Christi durchaus organisch (226 f.).

Auch die Verbindung zur Gegenwart sieht nicht selten etwas gewaltsam hergestellt aus. Man empfindet die beiden Tendenzen wie einen über dem Verf. stehenden Zwang. So wird von der Josefsgeschichte aus das Problem des heutigen Familienlebens beleuchtet (45 ff.), mit dem Ärmelrock Josefs gar die Demokratisierung der modernen Kleidung in Verbindung gebracht (48). Isaaks Opferung läßt den Verf. über die Menschenopfer der totalen Staaten sprechen (32); die Scheidung Gottes bei der Schöpfung ist die erste Ahnung von der Analyse, einem Grundbegriff der wiss. Arbeit des 19. u. 20. Jhdts.! (13). Dabei finden sich eine Menge von guten parallelisierenden Anwendungen. So weltliche und gläubige Begeisterung im Anschluß an die Richter (101); die Spannungen der politischen Verantwortung (86); die dreidimensionale Einsamkeit des modernen Menschen und die Jeremias (229). Allgemein zeugt von pädagogischem Geschick die Art, homilieartig das Brennglas von einem Stichwort des Textes zum andern gehen zu lassen, beispielhaft an der Josefsgeschichte zu sehen. Warum also die überhöhenden Nivellierungen? So: Daß Jahwe einen Namen wie andere Götter trägt, „hat etwas ... von der Erniedrigung Gottes, die in Jesus Christus zu ihrem Ziel kam" (78). Kritische Würdigung einer alttest. Erzählung bricht manchmal plötzlich ab, um — etwa mit kühnem Sprung — unbedingt etwas Positives herausstellen zu können. So ist Jakobs Jabboq-Kampf ein „mythisch-märchenhafter Bericht"; aber dann wird er doch als Kampf mit Gott „angewandt" (42f.) Oder: Warum wird nicht beim Erstgeburtssegen vom Falschglauben des selbstgeschaffenen Segens gesprochen (35), der auch als menschliche Eigenmächtigkeit in Gottes großen Plan eingestellt werden kann — eine durchaus gegenwartsnahe Auswertung ernst genommener kritischer Erkenntnis! Kain will durch den Brudermord die Zuwendung Gottes wieder zu gewinnen versuchen! (19) Muß das gesagt sein?

Bedauerlich ist andererseits, daß der Verf. sich eine ausführliche Darstellung des Hiob-Dialogs entgehen ließ; hier hätte er nach echter Gegenwartsbedeutung nicht zu suchen brauchen! Verwunderlich, daß auch Daniel fehlt, der einwandfreie Zeuge für den alttest. Auferstehungsglauben!

Anerkannt muß werden, daß die Ergebnisse der liberalen Bibelforschung — auch neue Ausgrabungen (vergl. 138) — gewissenhaft und gründlich verarbeitet sind, auch sehr ernst genommen werden. Namen werden allerdings fast nie zitiert (92, 129); was sollen auch Laien damit? Die Entdeckung Deuterojesaias z. B. wird „ein schönes und wertvolles Geschenk der Bibelwissenschaft an die Gemeinde" genannt (235). Mit eigener Stellungnahme greift der Verf. im allg. nicht in die Diskussion ein, nur bei der Gottesknechtsfrage, 238 ff., wo seine Deutung an die Bubers erinnert.

Die Eigenbedeutung des Buches besteht vielmehr in der geschickten Popularisation der Forschungsergebnisse in Verbindung mit der Aufzeigung der alttest. Verbindungslinien zu Christus, Christentum und Gegenwart.

Es muß ausdrücklich betont werden, daß selbst die kritisch zu wertenden Beispiele seiner Christusschau von der Typologie und Allegorese nach dem Muster Wilhelm Vischers u. a. recht weit entfernt sind (Vergl. mein: Religionswiss. u. theol. Auslegung des A.T., Bonn 1938). Ein besonders gut gearbeiteter Abschnitt ist 241 ff., Die Bedeutung der Prophetie in der Menschheitsgeschichte. Ausgezeichnet der im Anschluß an das Gotteslob der Psalmen gegebene Hinweis (262 f.) auf die Notwendigkeit der Aufnahme des techn. Tuns in das Gebet der Gemeinde, damit der mit der Maschine lebende Mensch sich verstanden und bejaht fühle.

Zusammenfassend kann trotz der kritischen Einwände gesagt werden: Eine ansprechende und leicht verständliche Einführung in das wiss. und christliche Gegenwartsverständnis des A.T. für Lernen- und Lehren-Wollende aller Schichten. † *Adolf Wendel*

Religiöse Geistesgeschichte

Arno Borst: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Band I: Fundamente und Aufbau, Verlag Anton Hiersemann, Stuttgart 1957, 357 pp.

Die Frage nach dem Ursprung der Sprachen und welche Sprache der erste Mensch Adam gesprochen habe, haben in den verschiedensten Zeitaltern die Gemüter bewegt und seit jeher spekulatives Denken in Bewegung gebracht. Bekannt ist die Geschichte von den angeblich auf Geheiß Kaiser Friedrichs II. eingeschlossenen Kindern, die isoliert aufwachsen sollten, ohne daß jemand mit ihnen sprach. Aber auch sie offenbarten nicht durch ihr Lallen, welches denn nun die Ursprache der Menschheit sei, sondern sie verblödeten und starben. Borst ist ein Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts, den solche Experimente nur als Dokumentationen des Zeitgeistes interessieren und der daher ein dreibändiges Werk dem Nachdenken über diese Probleme widmet. Der vorliegende erste Band behandelt die Antike: Naturvölker, Ägypten, Ferner Osten, Indien, Alter Orient, Hellas, besonders aber — zwei Drittel des Umfanges — das Denken, das sich auf biblischen Grundlagen entwickelt hat. Hier sind natürlich die Völkertafel von Gen. 10, die Erzählung vom babylonischen Turmbau und das Pfingstwunder der Apostelgeschichte die wichtigsten Topoi. S. 57 stellt Borst fest: „Einheit und Vielfalt der Sprachen und Völker sind überall dort nicht ernsthaft durchdacht worden, wo das religiöse Geschichtsdenken fehlt, das nach dem Ursprung der Mannigfaltigkeit fragt". Was Borst bietet, ist echte Religions- und Geistesgeschichte, die an einem Universalproblem aufgezäumt wird, ohne darum in Beziehungswahn auszuarten. Natürlich kann Verf. nicht auf allen diesen disparaten Gebieten gleichmäßig zu Hause sein, als Nichtspezialist weiß er auch nicht immer erstklassige von problematischer Sekundärliteratur zu unterscheiden. Erstaunlich ist aber der Fleiß und beneidenswert die Belesenheit des Verf., die schon bei seiner bedeutenden Katharermonographie aufgefallen waren.

Ob nun das diesmal von ihm untersuchte Problem wirklich so viel für die Geistesgeschichte, die Völkerkunde und die Sprachphilosophie austrägt, wie Verf. sich zu versprechen scheint, wird man erst beurteilen können, wenn auch die anderen Bände vorliegen. Resumierende Feststellungen wie die, daß für das spätantike Bewußtsein die Vielheit der Sprachen auf die Vielheit von Göttern hinweist (188), überraschen nicht gerade. B. gibt S. 356 selber zu, daß außer einer gewissen universalen Orientierung die Formulierungen des Problems der Sprachenvielfalt „in diesem Zeitraum zwischen Genesis und Koran rund um das Mittelmeer — — eher spielerisch-gleitend als zupackend, festlegend" gewesen sind. Man kann ein solches Werk eigentlich nicht rezensieren, sondern es nur in den Detailangaben ergänzen, ohne es darum gleich besser wissen zu wollen und vor

allem ohne seine Bedeutung zu schmälern. Ich beschränke mich auf mir überschaubare Gebiete:

Zu S. 141: Den zweiten Kainan der LXX kennt auch die syr. Schatzhöhle, nicht nur das Chron. Alex. (297).

Zu S. 142: Nimrod, der Herrscher von Babel, muß schon früh als Feueranbeter betrachtet und dadurch mit Zoroaster parallelisiert worden sein. Bousset (Probl. d. Gnosis 144) nennt dies „eine religionsgeschichtlich hochbedeutsame Identifikation".

Zu S. 148: Die Verlosung der Welt unter Noahs drei Söhne im Jubiläenbuch hat keine rabbinischen Parallelen, sondern nur iranische (Vgl. Bousset: Rel. d. J., 494). — Interessant ist das Weiterspinnen des Motivs in den Klementinen (Rec. 1,31), daß das Land der Kinder Sems widerrechtlicher Aneignung durch Kanaan, den Sohn Hams, anheimgefallen sei. Midr. Aggada zu Gen. 12,6 weiß von einem Fluch Noahs über den Sohn, der in das Gebiet seiner Brüder eindringen sollte, und Raschi z. St. weiß, daß eine Invasion der gottlosen Hamiten in Palästina stattgefunden habe.

Zu. S. 193 f.: Daß Moses das Gesetz in 70 Sprachen interpretiert habe, wird Tanch. Debarim 2; Ag. Bereschith 16,2 erklärt; weitere Quellen bei Schoeps: Aus frühchristlicher Zeit 190.

Zu S. 222 f.: Die biblische Motivzahl 72 hat sicher ihren Ursprung in den um Moses versammelten Stammesältesten (6 x 12) in Num. 11,16.

Zu S. 232 f.: Daß die Ursprache der Schöpfung das Hebräische gewesen ist, war durchgängige rabbinische Anschauung; Quellen bei Ginzberg: Legends V, 205 f.

Zu S. 328: Der aus Fr. Heer (!) belegte und wahrscheinlich windige Ausspruch Mohammeds von den 73 Sekten hat sein Gegenstück im Jeruschalmi (72 Sekten!), der aber eine Erklärung für die Ursachen der Tempelzerstörung des Jahres 70 geben will.

Hans-Joachim Schoeps

Leo Strauß: Naturrecht und Geschichte (Titel der amerikanischen Originalausgabe: *Natural Right and History*, deutsche Übersetzung von Horst Boog). Mit einem Vorwort von Gerhard Leibholz, K. F. Koehler, Verlag, Stuttgart 1956, 339 pp.

Mit Recht hat Leibholz in seinem Vorwort die große Bedeutung des Werkes von Strauß für das naturrechtliche Gespräch hervorgehoben. Das Werk dient diesem Gespräch in besonderer Weise: Scheinbar lediglich historisch arbeitend, scheinbar mehr eine Geschichte naturrechtlichen Denkens als eine naturrechtliche Dogmatik entwikkelnd, vorerst nur den Historismus und Max Webers Wertrelativismus widerlegend, läßt Verfasser weit über eine geschichtliche und kritische Betrachtung hinaus ein Bild vom Wesen des Naturrechts entstehen, das sich aus unendlich feinen Zügen geformt dem Leser aus Negation und Position enthüllt. Man möge also das Werk ganz in sich aufnehmen, nicht nur verweilen bei der glänzenden Kritik an der „historischen Schule" und an der Wertlehre Max Webers, einer Kritik, die bei aller Ehrfurcht vor den ringenden Persönlichkeiten den inneren Widerspruch herausarbeitet zwischen der relativierenden Ablehnung allgemeingültiger Werte und der absoluten Anerkennung dieser Relativierung wie der absoluten Bejahung der Wandelbarkeit alles Menschlichen. Auch möge sich der Leser zwar vertiefen in die Ursprünge der Naturrechtsidee, ihre klassische Größe bei Sokrates und Platon, die Entwicklung bei Hobbes und Locke und die Krise bei Rousseau, auch die Deutung des Werkes von Edmund Burke würdigen. Über allen diesen, in einer Besprechung auch nicht annähernd wiederzugebenden Einzelheiten möge aber vor allem die große Linie und Methodik des Gesamtwerkes beachtet werden: Die dargestellten naturrechtlichen Lehren sind nur Rahmen und Hintergrund für den eigenen Nachweis des Verfassers, daß es ein vom Konventionalismus, den vereinbarten oder gesetzten Ausgestaltungen der Vorschriften für das menschliche Zusammenleben zu Unterscheidendes gibt, das für die Formungen des Zusammenlebens zu verschiedener Zeit unter verschiedenen Menschen mit verschiedener Erkenntniskraft der Vernunft eine einheitliche Grundlage bietet. Verfasser erkennt auch den Unterschied zwischen den

naturgesetzlichen Regeln des staatlichen Zusammenlebens und der naturrechtlichen Freiheit der menschlichen Person und weist dadurch die Wege, das Naturgesetz im menschlichen Bereich mit dem Naturrecht als Subjekts- und Seinsrecht des Menschen aus dem Subjekt-Sein zu verbinden.

Daß dieses Menschen-Rechts-Bild aus dem Werke aufsteigt, scheint mir für die Weiterarbeit am Naturrecht — als einem Seins- und Liebesrecht — weit wichtiger zu sein, als daß Verfasser grundlegende Naturrechtslehren (insbesondere Thomas von Aquin) nicht näher behandelt und das moderne Schrifttum (z. B. Utz, Auer) noch nicht berücksichtigt hat. Dieses läßt sich in einer späteren Auflage nachholen, der schöpferische Impuls, der von Leo Strauß ausgeht, leidet durch die eklektische Berücksichtigung des Schrifttums nicht. Und der schöpferische Impuls gibt auch hier dem Werke den Wert.

Günther Küchenhoff

Erich Beyreuther: August Hermann Francke, 1663—1727, Zeuge des lebendigen Gottes. Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH, Marburg (Lahn) 1956, 246 pp.

Mit der vorliegenden Biographie August Hermann Franckes hat der Verf. eine auch für weitere Kreise geeignete Darstellung der Gestalt und des Werkes des großen Hallenser Pietistenführers geschaffen. Das Werk beleuchtet zunächst die Entwicklung Franckes bis hin zu seiner Bekehrung in Lüneburg, geht dann auf seinen Kampf mit der Orthodoxie ein und mündet schließlich in eine weitgespannte Schilderung seines hallischen Wirkens aus. Neben der eingehenden Behandlung seiner aktivistischen Frömmigkeit und seiner pädagogischen Bestrebungen ist hier vor allem auf die oekumenische Weite seiner Wirksamkeit Gewicht gelegt. Hier hat der Verf. in Weiterführung der Forschungen von Ernst Benz — sein Name hätte eigentlich genannt werden sollen! — und in Anknüpfung an seine eigenen Studien, die dann ihren Niederschlag in dem größeren Werk „August Hermann Francke und die Anfänge der oekumenischen Bewegung" (Leipzig 1957) gefunden haben, sehr viel Neues und Wertvolles gesagt.

Der Verf. hat es meisterhaft verstanden, eine Fülle von Material zu erarbeiten und vor allem durch die Heraushebung vieler kleiner Züge das Wirken Franckes anschaulich darzustellen. Dabei wird man dem Verf. für die Darbietung so manchen bisher kaum beachteten Materials zutiefst dankbar sein. Freilich hätte die volkstümliche Darstellung einzelne vereinfachende Ausdrücke, wie beispielsweise den von der „Katechismus- und Choralkirche" der Orthodoxie (S. 70), umgehen sollen. Daß der Lehrer Speners „Dannhauer" heißt, sei zu S. 57 als Verbesserung vermerkt.

Im übrigen darf dieses Buch Beyreuthers zusammen mit seinem größeren Werk den Anspruch erheben, eine anregende Einführung in Geist und Werk August Hermann Franckes und seine weitreichenden Wirkungen darzustellen.

Winfried Zeller

Wolfgang Philipp: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Bd. 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 228 pp. (20 Bildtafeln).

Der Verfasser weiß sich in seiner Arbeit geleitet durch die Feststellung Paul Hazards, daß das geistige Leben des 17. und 18. Jahrhunderts dem Forscher noch sehr viel Abenteuer und Entdeckungen bringen kann und daß es zweifellos vielschichtiger ist, als die klassischen gleichsam schon zum Dogma gewordenen Darstellungen von Cassirer, Dilthey und Troeltsch es vermuten lassen.

In diesem Buch ist es gelungen, einen neuen, in sich geschlossenen und quellenmäßig auch ausreichend belegten Gesichtspunkt an dieses traditionelle Bild der Aufklärung heranzutragen. In der Physikotheologie der Aufklärung, die Philipp in der ganzen Breite ihrer geistesgeschichtlichen Verankerung, vom englischen Puritanismus und Methodismus bis hin zu den abgeschlossenen Systemen der Aufklärungsphilosophie

im engeren Sinne untersucht, sieht er ein geistes- und religionsgeschichtliches Motiv walten, das er mit Doxa und Kabod bezeichnet. Neben der barocken Lebensangst werdender Frühaufklärung steht die doxa Gottes, die als gewaltige Schöpfungsmacht erlebt wird und gleichsam als Gegenpol von soteriologischer Bedeutung erfahren wird. Dieser „aktualisierte Kabod-Doxa-Komplex" weist über die Ratio als das gewöhnlich sonst beherrschend angesehene Motiv hinaus: „Die unter dem genannten transzendenten Komplex sich vollziehende Rettung des Menschen aus dem antik-barocken Nihilismus und Atomismus ist offensichtlich ein theonomer Akt." Unter diesem „Kabod-Doxa-Komplex" wird aber auch gleichzeitig unter Einbruch der „Kopernikanischen Schocks" der Ptolemäismus gleichsam in einem neuen reformatorischen Ansatz durchbrochen. Die Gotteswirklichkeit — so argumentiert Philipp — wird hier transzendent gegenüber aller Sakralisierung und Metaphysizierung in „Begriffsgittern". Die geistesgeschichtlichen Fäden zwischen dem Puritanismus und der britisch-deutschen Frühaufklärung weiß der Verfasser herauszuarbeiten und es gelingt ihm, in diesen beiden Strömungen den Kabod-Doxa-Komplex als ein bestimmendes geistesgeschichtliches Moment aufzuzeigen. Damit wird die These von der lediglich zerstörerischen Bedeutung der Aufklärung für den christlichen Glauben insofern ad absurdum geführt, als die Aufklärung für Philipp durch den „Kopernikanischen Schock" „bedrohte Theologie" ist, die alte aber wieder aufgebrochene Philosopheme des Skeptizismus, Atomismus usw. überwinden mußte.

Alles in allem ist dieses Buch eine sehr aufschlußreiche Arbeit, ihre positive Würdigung der Aufklärung auch für die Theologie durchbricht viele langsam schon ermüdende Modetendenzen der Abwertung, wie sie nicht nur in der Theologie, sondern auch in der zeitgenössischen Philosophie — längst reif zum Abdanken — walteten und leider noch walten.

Georg H. Huntemann

Ernst Benz: Franz v. Baader und Kotzebue, das Rußlandbild der Restaurationszeit, Abhandlungen der geistes- und sozialwiss. Klasse d. Akad. d. Wiss. u. Lit. Jahrg. 1957, Nr. 2, Verlag Franz Steiner GmbH, Wiesbaden 1957, 41 pp.

Diese verdienstvolle kleine Abhandlung von E. Benz gehört in den Themenkreis der Begegnungen orthodoxer Frömmigkeit mit westeuropäischem Christentum, die zu den Spezialinteressen des Verf. gehören. Es wird hier eine — berechtigte — Ehrenrettung Kotzebues gegeben, der durch die burschenschaftliche Agitation in den Ruf eines russischen Spions und Landesverräters gekommen ist. B. weist den wirklichen Umfang seiner Tätigkeit als literarischer Korrespondent des russischen Kultusministeriums nach und zeigt die wenig bekannten engen Verbindungen F. v. Baaders mit ihm auf, der trotz einer parallelen Tätigkeit das Glück hatte, im Schatten geblieben zu sein. Den Hintergrund der ganzen Kontroversen bildet die der liberalen Öffenlichkeit und der nationalen Jugend verhaßte konservative Ost-Orientierung der Heiligen Allianz im Zeichen der drei schwarzen Adler. *H. J. Sch.*

Roman Rössler: Das Weltbild Nikolai Berdjajews. Existenz und Objektivation. (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionswissenschaft, Bd. II). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 179 pp.

Das Buch will, wie der Titel sagt, „das Weltbild Berdjajews darstellen. Der Weg, den der Verfasser einschlägt, um dieses Ziel zu erreichen, ist die systematische Untersuchung eines wichtigen und bisher wenig geklärten Begriffes, der besonders in der letzten Periode des Denkens Berdjajews eine stets wachsende Bedeutung gewonnen hat und von Berdjajew selbst als für sein Denken charakteristisch bezeichnet worden ist, — des Begriffs der Objektivation.

In einem einleitenden Teil zeichnet Rössler die philosophische Entwicklung Berdjajews bis etwa zum Jahre 1917. Der Begriff der Objektivation fehlt hier noch. Aber Rössler hebt sorgfältig die Punkte im Denken Berdjajews heraus, aus denen dieser Begriff sich spä-

ter entwickelt hat. Wenn man die Darstellung der Objektivationsidee als Hauptaufgabe des Buches betrachtet, so ist diese Einleitung, die fast die Hälfte des Buches ausmacht, vielleicht etwas zu breit. Für die Frage nach der Kontinuität im Denken Berdjajews ist sie von hohem Wert.

Der zweite Teil führt in systematischer Weise von dem „Geist-Welt"-Dualismus Berdjajews zunächst zu dem dem Begriff der Objektivation nahestehenden Komplex des „Symbolismus" und dann schließlich zu dem der Objektivation selbst; für alle Sphären des Denkens Berdjajews wird gezeigt, welche Bedeutung dieser Begriff in jeder einzelnen von ihnen hat. Ein Schlußwort faßt zusammen, was über die Stellung der Objektivationsidee im Gesamtsystem des Denkens Berdjajews zu sagen ist und welche Bedeutung diese Idee für uns haben kann. Auch die Grenzen der Philosophie Berdjajews und im besonderen der Objektivationsidee werden hier, wenigstens anmerkungsweise, angedeutet.

Der einzige Einwand, den man gegen das gründliche und gewissenhaft gearbeitete Buch erheben könnte, aber im Grunde doch nicht erheben kann, ist, daß es — nach Meinung des Unterzeichneten — in der Kritik an Berdjajew nicht weit genug geht. Zwar weist Rössler an manchen entscheidenden Stellen auf die schwachen Punkte im Denken Berdjajews hin (z. B. S. 139, S. 141, S. 159, S. 172), aber an anderen Stellen übergeht oder überdeckt er diese Schwächen.

So wird schon im Vorwort das vielfach bemerkte Unvermögen Berdjajews, „seine Gedanken übersichtlich darzustellen" — ich würde lieber sagen: sein Mangel an denkerischer Zucht — dadurch erklärt, daß „die verbindende Einheit seines Denkens in dem Menschen Berdjajew" liege; die Objektivationsidee sei mehr als ein Gedanke, hinter ihr stehe der Mensch Berdjajew, sie symbolisiere die Existenz des Denkers selbst (S. 9 f.). Rössler kann sich dabei auf Worte Berdjajews selbst berufen, der etwa seinen pluralistischen Spiritualismus als das metaphysische Spiegelbild seines Kampfes für Recht und Freiheit der Persönlichkeit ansah (S. 28) oder der deutlich zu verstehen gibt, daß sein metaphysischer Dualismus aus einem fast pathologischen Leiden an den Gegebenheiten dieser Welt herkommt (S. 58, S. 100). Gewiß hat das System eines jeden Philosophen auch Symbolwert für die Existenz dieses Philosophen selbst. Aber es hat ihn als ein Ingredins, das der Philosoph nach Möglichkeit ausschließen sollte, auch wenn er es nicht vollständig ausschließen kann. Für die Biographie und die geistige Gestalt des Philosophen mag derartiges von Interesse sein, aber p h i l o s o p h i s c h e s Interesse hat es nicht, und so empfinde ich, daß eine Idee, die die Existenz eines Denkers symbolisiert, dadurch nicht zu etwas wird, was „mehr ist als ein Gedanke" S. 9), sondern eher das Gegenteil. Was sollen mir metaphysische Behauptungen, die schließlich nur als Material psychoanalytischer Untersuchungen Wert haben?

Was die Objektivationsidee selbst angeht, so wird man Rössler darin zustimmen müssen, daß dieser Begriff im Denken Berdjajews, besonders in den letzten Jahrzehnten seines Lebens, eine immer größere Rolle gespielt hat. Eine andere Frage aber ist, ob Berdjajew gut daran getan hat, ihn so in das Zentrum zu rücken und von ihm aus gleichsam alles deuten zu wollen. Die Schwierigkeiten, die sich bei der Anwendung dieses Begriffes auf die Frage der Entstehung der Welt und der kosmischen Zeit ergeben, sieht Rössler ganz richtig. Aber er entschuldigt Berdjajew damit, daß „sein kosmologisches Interesse gering" sei (S. 133), daß all dies „seinen vollen Sinngehalt nur als ethisches Postulat" erhalte (S. 141). Aber in dieser sorglosen Anwendung ethischer Postulate bei der Lösung metaphysischer Fragen sehe ich wieder eine sehr bedeutsame Schwäche des Denkens Berdjajews und gleichzeitig einen Hinweis darauf, daß der Begriff der Objektivation eben nicht geeignet ist, als tragender Pfeiler eines umfassenden Systems zu dienen. Er hat seine Berechtigung auf dem Gebiet der Kulturwissenschaften und der Kulturkritik, und hier ist er seit über hundert Jahren angewandt worden. Hier hat auch Berdjajew ihn fruchtbar verwerten können und ihn

vielleicht sogar etwas weiter entwickelt. Daß er ihn zum Zentralbegriff seiner Philosophie gemacht hat, ist weder diesem Begriff noch der Philosophie Berdjajews förderlich gewesen.

Auf die Kritik von Einzelheiten im System und in der Methode Berdjajews kann ich in diesem Rahmen nicht eingehen, obwohl die Darstellung seines Weltbildes durch Rössler reichlich Material dazu bietet. Die hohen Qualitäten des Buches von Rössler — der gründlichsten Arbeit über Berdjajew, die ich kenne — werden durch diese meine Kritik an Berdjajew nicht berührt. *Ludolf Müller*

Friedrich Brunstäd: „Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften". Hrsg. von Eugen Gerstenmaier und Carl G. Schweitzer, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957, 423 pp.

Im Seminar seines Lehrers Brunstäd schloß der Rezensent einen kritischen Bericht über die Religionsphilosophie Max Schelers mit dem Satz: an der Frage, ob Protestantismus und idealistische Philosophie zueinander fänden, entscheide sich das deutsche Schicksal. Brunstäd, aus dessen Lehre diese Folgerung stammt, griff das Thema auf und entwickelte die Prinzipien seines Denkens, das um drei Grundprobleme kreiste: die Begründung der idealistischen Erkenntniskritik, die Begründung der Religion, die Begründung der politischen Ordnung. In diesen Bereichen war Brunstäd nicht nur zu Hause — er vollzog sie in der Personhaftigkeit seines Wesens: als Philosoph in Erlangen, als Theologe in Rostock, als Programmatiker einer Politik aus christlichem Glauben, als Leiter der Evangelisch-Sozialen Schule des Johannes-Stiftes.

Der Gewinn dieses Lebens ist — neben den eigenständig erschienenen Büchern — in dem vorliegenden Werk eingesammelt, das Eugen Gerstenmaier mit einer Charakterisierung Brunstäds, C. Günther Schweitzer mit einer Einführung in seine Philosophie, Theodor Heckel mit einer Widmung einleiten. Der Band enthält alle wesentlichen Schriften und Aufsätze dieses anspruchsvollen in der dialektischen Schärfe des Denkens kaum übertreffbaren Geistes. Die einzelnen Schriften hier aufzuführen ist unmöglich. Es kann hier nur gesagt werden, daß die Philosophie Friedrich Brunstäds, die unentbehrliche Voraussetzung seiner Lehre von Gott ist, einen Weg aufschließt, der zur Überwindung unserer schweren geistigen Krise führen kann. In der so notwendigen Wiederentdeckung des deutschen Idealismus — notwendig auch für unser politisches Schicksal — kann man auf Friedrich Brunstäd und seine Deutung so wenig verzichten wie bei dem Bemühen, das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Kirche und Staat, von Recht und politischer Verantwortung einmal ab ovo und d. h. von der Erkenntniskritik her zu klären. Wie tief unser geistiges Leben, vor allem auch die Wissenschaften, in der realistisch-metaphysischen Theorie vom Erkenntnisprozeß wurzelt, ist jedem deutlich, der diese Grundfrage durchdacht hat. Friedrich Brunstäd gibt den Schlüssel für ihre Lösung. Es ist außerordentlich verdienstvoll, daß dieses Werk endlich erschien, mit dem ein — leider recht unvollständig erfaßter — Kreis von Freunden, Schülern und Mitarbeitern Friedrich Brunstäds ihre Dankbarkeit bezeugen. Es bleibt zu wünschen, daß sein Werk von der Wissenschaft — in Sonderheit der Philosophie und Theologie — aufgenommen und die Antwort gehört wird, die er auf heute wie zu seiner Lebenszeit drängende Probleme gab.

Friedrich Kreppel

Ruth Rouse und Stephan Charles Neill: Geschichte der Ökumenischen Bewegung, 1517—1948, Erster Teil, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 556 pp.

Die beiden Herausgeber dieses Werkes sind von einem großen direkten und indirekten Mitarbeiterstab unterstützt worden. Vor allem Theologen aus dem angloamerikanischen Raum sind an der Abfassung dieser umfassenden Geschichte der ökumenischen Gedanken und der organisierten Ökumenischen Bewegung — deren Anfänge in das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts zurückreichen — beteiligt gewesen. So ist eine wirkliche Gemeinschaftsarbeit zustandegekommen,

für die ganze Kirche, soweit sie der Ökumenischen Bewegung gegenüber offen ist, dankbar sein wird. — Ein ungeheures Quellenmaterial und Bibliotheken mit theologischer und historischer Literatur mußten durchgearbeitet werden, um dieses Werk zu schaffen. Für die Geistesgeschichte sind vor allem die Kapitel I (Das Jahrhundert der Reformation), II (Die ökumenische Bewegung auf dem europäischen Festlande im 17. und 18. Jahrhundert), III (Ökumenische Bewegungen in Großbritannien im 17. u. 18. Jahrhundert) und schließlich IV (Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910) von Interesse. Martin Schmidt, bekannt als Kenner des Pietismus, hat in Kap. II ein gutes Stück deutscher Geistesgeschichte dargestellt. Norman Sykes, Verfasser eines Werkes über Daniel Ernst Jablonski and the Church of England, 1950, schrieb Kapitel III, das — auf den Ergebnissen der vorliegenden Literatur — ein ansprechendes Bild der englischen ökumenischen Regungen entwirft. Der Verfasser hätte für Wesley M. Schmidts Beitrag: Die ökumenische Bedeutung John Wesleys, Th. L. Z. 8/9, 1954, Sp. 449 ff. berücksichtigen müssen. Der originellste Beitrag liegt in Kap. IV vor, der aus der Feder des in der Ökumene hochgeschätzten Georg Florowski stammt. Fragen zu der Anlage und thematischen Schwerpunktsverteilung des Werkes müssen hier beiseite gelassen werden. *Fr. W. Kantzenbach*

J. P. Michael: Christen suchen Eine Kirche. Die Ökumenische Bewegung und Rom, Herder-Bücherei, Bd. 10, Freiburg 1958, 188 pp.

Dieses Taschenbuch will ein unentbehrliches Buch für alle Christen sein, denen es um eine echte Begegnung und ein wesentliches Verständnis der Konfessionen untereinander zu tun ist. Verf. des Buches ist Konvertit. Für ihn ist Wiedervereinigung im Glauben im Prinzip — dogmatisch betrachtet — Rückkehr zur Kirche (18). Diesem Standpunkt gemäß sieht er die Aufgabe der römisch-katholischen Gläubigen in der Beteiligung am Gebetsapostolat für die Wiedervereinigung der Christen. Diese Leitgedanken müssen bei der Lektüre des Buches genauestens im Auge behalten werden. Vf. stellt die Entstehung der modernen organisierten Ökumenischen Bewegung auf kurzem Raum dar. Er bedient sich dabei — etwa bei der Würdigung der Neuorientierung der evangelischen Theologie unter dem Einfluß der dialektischen Theologie unter dem Einfluß der dialektischen Theologie der wenig nüchternen, aber umso einprägsameren Überschrift: Vom christlichen Prometheus zur Kreatur. In der Ökumenischen Bewegung sieht der Verf. den Protestantismus zu seinen katholischen Fundamenten im Aufbruch begriffen (47), doch glaubt er, daß das Erbe des 16. Jahrhunderts immer wieder ein Hindernis für das Fortschreiten auf dem Wege zu einer organischen Einheit der Kirche sein werde. Was Michael allerdings über Luthers Subjektivismus, seine Abneigung der Hierarchie usw. vorbringt, ist seiner Art der Darstellung nach nicht geeignet, unter römisch-katholischen Laien eine förderliche Vorstellung über die Motive der Reformation und ihrer Theologie anzubahnen. Nach einer breiten Darstellung der evangelischen Kirche nach dem zweiten Weltkrieg und deren vielfältiger theologischer und organisatorischer Probleme zieht der Vf. sein Fazit. Allen reformatorischen Kirchen sei eine protestantische Widerstandslinie gegen Rom gemein. Die Lutheraner bekennen wohl den Glauben an den Heiligen Geist, glauben aber nicht, „daß dieser Geist die römisch-katholische Kirche, die „Papstkirche", gemäß der Verheißung Christi zu allen Zeiten vor Irrtum bewahrt hat" (89). Nach Michaels Auffassung sind an der Spaltung der Kirche weitgehend die Theologen schuld, denen gegenüber die evangelische Laienbewegung (Kirchentage!) als ein ökumenischer Aufbruch von unten her mit freundlichen Worten hervorgehoben wird. — In der Geschichte der Ökumenischen Bewegung seit Amsterdam 1948 sieht M. mit Recht das Problem der Ekklesiolo-

gie zu immer größerer Bedeutung erhoben. Die Weltkirchenkonferenz zu Evanston wird scharf kritisiert, weil sie den eigentlichen Bruch, der durch die Angehörigen der protestantischen Bekenntnisse in der Frage, ob das institutionelle Element der Kirche als etwas neben dem Glauben angesehen werden dürfe, oder ob die genau definierten Dogmen darüber (er denkt an Priesteramt und Hierarchie) zur Integrität des katholischen Glaubens gehören, zuzudecken versucht habe. In der Tat sieht M. hier eine Versuchung der Weltkirchenkonferenz. Für M. ist es deutlich, daß im Grunde das verschiedene Verständnis dessen, was die Inkarnation Christi ist, zu den tiefgehendsten Differenzen zwischen Rom und den anderen Kirchen der Welt führe. Auch diese Diagnose wird man bejahen. Die Auffassung der Reformation und der durch sie geprägten Kirchen verleugnet nun nach seiner Meinung „den Sieg des ganzen Christus in der von ihm angenommenen menschlichen Natur, zu der auch die Apostel gehören". Der theologische Ansatz des Verf. wird deutlich. Rez. hält die Anwendung eines Inkarnationsprinzips in Michaels Sinne auf die Betrachtung der Kirche dieser Welt für illegitim, so sehr er sich gegen einen spiritualistischen Kirchenbegriff auch zur Wehr setzen würde. — Das Buch wird mit dem VI. Kapitel besonders interessant — für den Laien aber auch sehr schwer verständlich — da theologische Prinzipienfragen angeschnitten werden; der Verfasser löst sie aus der ihm eigenen dogmatischen Perspektive und klammert bedauerlicherweise jeden Versuch einer exegetischen Begründung seiner Thesen aus, auch auf eine historische Argumentation läßt er sich nicht ein. Man empfindet dieses methodische Vorgehen als einen erheblichen Mangel, da spekulative Dogmatik allein doch wohl nicht jeden Leser überzeugen wird, so sehr sie auch eine eigene Logik aufzuweisen scheint. —

Der Gesamteindruck des Buches ist uneinheitlich. Einerseits ist dem Verfasser die Bereitschaft zum offenen Gespräch zu danken, auch der Wille, den römisch-katholischen Laien zu informieren, ist anerkennenswert. Andererseits hat sich M. zuviel vorgenommen. Die Darstellung ist nicht ausgewogen. Verallgemeinernde Urteile im apodiktischen Stil — auch in geistreicher aphoristischer Formulierung — eine Fülle von Personennamen, Daten, Organisationen usw., schließlich eine Vielfalt angesteuerter Probleme und theologischer Grundsatzerwägungen verwirren den Leser und gefährden den beabsichtigten Sinn des Werkes, klare Darstellung der wesentlichen Probleme zu bieten.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Ernst Karl Winter: Christentum und Zivilisation, Amandus Verlag, Wien, 1956, 531 + 31 (Anhang) pp.

Dieses Buch des österreichischen Geisteswissenschaftlers enthält Aufsätze, deren Themenkreis sich von der Evangelienkritik bis zu den technischen Problemen des Atomzeitalters erstreckt. Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen: die erstaunliche Weite des Horizontes (Winter lehrte lange Zeit in New York), die Fülle der verarbeiteten Literatur, die universale Bildung klassischen Stils gestatten eine beglückende Lektüre dieses Buches. Wer eine grundlegende Analyse der Verhältnisse zwischen Christentum und Zivilisation erwartete, ist freilich enttäuscht, denn diese enthalten die gesammelten Aufsätze, die immer wieder ganz verschiedene Fragen und Problemkreise anschneiden, gerade nicht. Mir scheinen die Aufsätze über die Grundlegung der christlichen Zivilisation in der Ehe und Familie und die über das geistige Schicksal Österreichs die wertvollsten dieses Buches zu sein. Winters Proklamation einer christlichen „Zivilisation der Mitte" im weiteren, politischen Sinne des Wortes — gezeigt an der politischen und geistigen Gestaltwerdung des neuen Österreichs — macht als die durchgehende und beherrschende Konzeption neben der Treffsicherheit der geistesgeschichtlichen Analyse dieses Buch in Gehalt und Form in gleicher Weise zu einem lesenswerten Beitrag des modernen Katholizismus.

Georg H. Huntemann

Politische Ideengeschichte

Bernhard Töpfer: Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich (Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft Nr. 1), Rütten & Loening, Berlin 1957, 120 pp.

In fünf Kapiteln untersucht Verf. die politische und oekonomische Situation in Frankreich um das Jahr 1000; die Beziehungen zwischen Kirche und unteren Volksschichten; den Verlauf der frühen Gottesfriedensbewegung und die Gottesfriedensbewegung als Volksbewegung. Hauptanliegen der Arbeit ist es, den Anteil der unteren Volksschichten an der Friedensbewegung herauszustellen (S. 79). Also ein neuer Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Gottesfriedens. Verf. meint, durch eingehende Darstellung der „oekonomischen Lage der arbeitenden Bevölkerung" neue, tiefergehende Erkenntnisse diesem oft behandelten Fragenkreis abgewinnen zu können. Verf. beginnt seine Untersuchung mit einer Gegenüberstellung der Lage der weltlichen und der geistlichen Feudalherren. Während die „mangelnde Konzentration der Machtmittel der weltlichen Feudalherren" zu immer größerer politischer Unruhe führen mußte, konnten sich die geistlichen — da über ihrem Haupte nicht ständig das Damoklesschwert der Erbteilungen hing — ganz der rationellen Ausnutzung ihres Großgrundbesitzes zuwenden. „Das verlieh dem Mönchtum trotz seiner militärischen Schwäche eine überragende Bedeutung, einen starken Rückhalt bei den einfachen Menschen und den Schutz einzelner größerer Feudalherren, die am wirtschaftlichen Ausbau ihrer Herrschaftsbereiche interessiert waren (11)." Doch wäre es falsch anzunehmen, die geistlichen Feudalherren seien weniger „feudal" gewesen als die weltlichen. Antifeudal waren sie keineswegs; „denn antifeudal würde beinhalten, daß Cluny das feudale System überhaupt ablehnte und beseitigen wollte. Aber es ist wohl eindeutig, daß Cluny nur bestimmte Auswüchse des feudalen Systems, bzw. eine bestimmte Entwicklungsstufe der feudalen staatlichen Ordnung oder besser Unordnung ablehnte und im übrigen gerade bestrebt war, den Bestand der Klöster und der Kirche überhaupt als feudale Großmacht, d. h. als feudalen Großgrundbesitzer, zu sichern. Insofern sind die Auseinandersetzungen zwischen dem weltlichen Adel und der Geistlichkeit nur Kämpfe innerhalb der herrschenden Klasse" (13). Auf die Erhaltung des weltlichen Besitzes richtet sich dann auch folgerichtig die Sorge der Klöster. Über Soldaten verfügten sie zwar nicht, besaßen statt dessen aber das Schwert der Exkommunikation. Ziel der Klöster mußte es sein, diese Waffe zu schärfen. „Das war am ehesten dann zu erreichen, wenn es der Kirche gelang, in einem möglichst hohen Maße das Denken der Menschen aller Gesellschaftsklassen, besonders auch der unteren Schichten zu formen ... Nur wenn die Kirche die Kraft besaß, die 'öffentliche Meinung' unbedingt zu beherrschen, konnte sie erwarten, daß eine rein kirchliche Strafe wie der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft als wirklich schwerwiegend empfunden wurde (19)." Die oekonomische Situation begünstigte die Vorhaben der Kirche. Die arbeitenden Gesellschaftsklassen waren das wehrlose Opfer des geltenden Ausbeutungssystems. Um das Jahr 1000 geraten die Massen in Bewegung. Gewiß, ihr Klassenbewußtsein ist noch dumpf, nicht sehr entwickelt. Deshalb bleibt ihnen auch der große Erfolg versagt. Immerhin, „es ist selbstverständlich, daß eine derartig in Bewegung gebrachte Gesellschaft wesentlich schwieriger einem bestehenden Ausbeutungssystem einzuordnen ist (27)." Indem die Kirche gegen das Fehdeunwesen Front machte, konnte sie mit der unbedingten Zustimmung der arbeitenden Bevölkerung rechnen. Aber die Hilfe der Kirche war nicht selbstlos. „Wir dürfen nämlich nicht vergessen, daß die mittelalterliche Kirche nicht nur eine feudale Großgrundbesitzerin war, deren Funktion einzig und allein darin bestand, von den hörigen Bauern Abgaben und Dienstleistungen zu erpressen; ihre wichtigste Aufgabe war es vielmehr, die Massen ideologisch im Sinne der herrschenden Klassen zu beeinflussen und zu beherrschen (30)." Ein Blick auf

die Propagandamittel, deren sich die Kirche bediente, lehrt, „daß eine geistige Macht wie die mittelalterliche Kirche zur Verbreitung ihrer Anschauungen mit Methoden gearbeitet hat, die Ähnlichkeiten mit der modernen Propaganda aufweisen (35)." Die Kirche nützte nämlich — äußerst umsichtig — den grassierenden Aberglauben für ihre Zwecke aus, und sie fesselte das Volk durch die Reliquienverehrung an die Kirche. Der Zulauf zu den Heiligtümern wurde in dem Maße stärker, als die Propagandamethoden der Kirche fortschrittlicher wurden. Auf den großen Volkszusammenkünften anläßlich der Heiligenfeste hatte die Kirche das Publikum, dem sie durch ihre Prediger suggerieren konnte, die Interessen der Kirche und der Massen seien identisch (38—57). Die Heiligen werden nun nicht mehr in der Krypta, sondern in der Oberkirche dem Volke zur Verehrung überlassen. „Es ist somit augenscheinlich, daß dieser Wandel letztlich darauf abzielte, die Eindruckskraft der Reliquien auf die zuströmenden Pilger zu vergrößern. Dem entspricht vollkommen, daß diese Veränderungen zuerst dort auftraten, wo der Reliquienkult besonders entwickelte Formen angenommen hatte oder, anders ausgedrückt, wo die gesamte gesellschaftliche Situation die Kirche vor die unumgängliche Aufgabe stellte, in besonders massiver Weise auf die in Bewegung geratene Laienbevölkerung einzuwirken (51)."

Den Anteil der Volksmassen an der Entstehung des Gottesfriedens hat — nach Ansicht des Verf. — bisher nur L. C. Mackinney als zentrales Problem erkannt. „Bonneaud-Delamare dagegen verfällt ... auf Grund seiner rein ideengeschichtlichen Methode in den grundsätzlichen Fehler, die ideologische Verkleidung der Bestrebungen der Kirche für die Sache selbst zu halten ... Wenn nun Bonneaud-Delamare gerade die Weltuntergangsfurcht und die Erwartung des Jüngsten Gerichts als die Triebfedern der Gottesfriedensbewegung hinstellt, so ist das jedenfalls eine äußerst formale und letztlich nichtssagende Erklärung (83)." Ein Eingehen auf einzelne Gottesfriedensbestimmungen zeigt unmißverständlich die Absichten, von denen sich die Kirche leiten ließ. Im Vordergrund stehen nämlich die Befriedung des kirchlichen Besitzes und der Schutz der Bauern. Der Schutz der Bauern entsprang nicht etwa humanitären Erwägungen, wie man vermuten könnte. „Der Bedarf eines Adligen war durch eine gewisse Anzahl von Hufen im Regelfalle mühelos zu decken; was er darüber hinaus besaß, gab er zur Verstärkung seiner Macht an Vasallen. Der Aufbau sehr großer, vorbildlich organisierter Grundherrschaften war somit für die weltlichen Feudalherren nicht in dem Maße eine Lebensfrage wie für die Kirche. Unter diesen Verhältnissen ergab es sich, daß die Klöster ein ganz anderes Interesse am reibungslosen Funktionieren des grundherrschaftlichen Organismus besaßen und deshalb größten Wert darauf legten, daß ihre Hörigen ungestört ihren wirtschaftlichen Verpflichtungen nachkommen konnten. Wenn daher die Kirche in der Gottesfriedensbewegung für den Schutz der Bauern eintrat, dann tat sie das nicht zuletzt in ihrem eigenen Interesse ... Weil das Handeln der Kirche vorwiegend von wahrhaft wirtschaftlichen, nicht so sehr von rein militärisch-machtpolitischen Gesichtspunkten bestimmt war, vermochte sie auch eine positive wirtschaftliche und gesellschaftliche Funktion zu erfüllen (86—87)." Zwar ist die Armenfürsorge schon immer eine der vornehmsten Aufgaben der Kirche gewesen. Eine Untersuchung des Gottesfriedens aber zeigt, welche Absichten die Kirche wirklich verfolgte. In den Gottesfrieden — und das ist der entscheidende Fortschritt gegenüber dem frühen Mittelalter — bediente sie sich nur entwickelterer Methoden (105). Niemals hat die Kirche daran gedacht, ihren feudalen Herrschafts- und Ausbeutungsapparat preiszugeben. „Ihr Ziel war niemals eine Zerstörung des Feudalismus, sondern nur die Beseitigung gewisser Begleiterscheinungen des feudalen Systems, durch die die ökonomische Entwicklung schwerstens beeinträchtigt wurde ... So handelte die Kirche durchaus entsprechend dem objektiven Gesamtinteresse der herrschenden Klasse, so unangenehm ihre Forderungen subjektiv oftmals dem

einzelnen Ritter sein mochten ... Das, was die Gottesfriedensbewegung so interessant und lehrreich macht, ist folgende Tatsache: Sie zeigt in aller Klarheit, daß sich neue und zukunftweisende Impulse nicht zufällig entwickeln, sondern nur als Ergebnis stärker werdender Spannungen im gesellschaftlichen Gefüge zu begreifen sind ..." (111) usw.

Soweit der Inhalt dieser Schrift, einer Dissertation, die der Verf., wie er in seinem Vorwort sagt, unter Anleitung von Prof. Dr. H. Sproemberg geschrieben hat. Kritisch zu ihr Stellung zu nehmen, hieße die Grundlagen des dialektischen Materialismus zu diskutieren, für den der Verf. ein lehrreiches Beispiel bietet. Es ist schwer, mit einem Historiker zu streiten, der die ideengeschichtliche Methode für einen grundsätzlichen Fehler hält, der die Bestrebungen der Kirche für ideologisch „verkleidet" und nicht mit der Sache identisch sieht. Verf. weist daher in seinem Vorwort mit Recht darauf hin, daß meine Arbeit „Über den Ursprung der Gottesfrieden" (Frankfurt 1951) der seinigen zwar thematisch verwandt, aber „doch recht anders geartet sei".

Viktor Achter

Hans Thieme: Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten. Vortrag gehalten vor der Juristischen Studiengesellschaft in Karlsruhe am 14. Dezember 1956, Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, Schriftenreihe Heft 31, C. F. Müller, Karlsruhe 1957, 23 S.

Der Vortrag des Freiburger Rechtshistorikers Hans Thieme ist nicht allein ein fesselnder, auch für den Nichtjuristen leicht lesbarer Beitrag zur Geschichte des kanonischen Eherechts und seiner Handhabung in einem Fall von weittragender Bedeutung. Er ist vielmehr vor allem von geistesgeschichtlichem Interesse. In den Ehekonflikt Heinrichs VIII. waren unzählige europäische Gelehrte in allen Ländern, einzelne Doktoren und ganze Fakultäten, ein großer Teil der Repräsentanten der damaligen theologischen und juristischen Wissenschaft eingeschaltet. Unter ihnen sind Namen von Klang wie der spanische Völkerrechtslehrer Franciscus de Vitoria, der Basler Rechtsgelehrte Bonifacius Amerbacher, Erasmus von Rotterdam und vor allem auch Martin Luther. Es ist hochinteressant, die vielen Gutachten, ihre Begründung, ihre Ergebnisse und nicht zuletzt ihre innere ethische Haltung miteinander zu vergleichen. Dabei ergibt sich weithin eine servile, von der Politik diktierte Einstellung, die nur allzu oft mit klingender Münze von der Partei, der sie diente, über Gebühr belohnt worden ist. Thieme prägt den Satz: „Cuius regio eius opinio."

Aber es zeigen sich auch Beispiele aufrechter Haltung. Neben dem aalglatten Erasmus, der es mit keiner Partei verderben will, steht der aufrechte Bonifacius Amerbacher. Vor allem ist Luthers unbestechliche Haltung, die bisher in der Literatur kaum beachtet worden ist, von größtem Interesse. Er hätte der Sache der Reformation durch eine für Heinrich VIII. günstige Stellungnahme große politische Vorteile verschaffen können. Auch finanzielle Leistungen, die ihm persönlich angeboten waren, wies er zurück. Eine geringe Änderung seines Gutachtens hätte ihm eine für die damalige Zeit hohe Summe eingetragen. „Es hett mir das Wort ein dreihundert Gulden tragen, sed. nolui." Luther blieb bei seiner festen Stellungnahme gegen Heinrich VIII. und stimmte damit im Ergebnis mit der Haltung der Kurie überein. Dabei deutete er die Möglichkeit einer Doppelehe an, so wie er später in der Ehesache Philipps von Hessen diese Lösung vorgeschlagen hat. Auch in dieser Stellungnahme steht Luther nicht allein. Denn bei der Kurie wurde die Möglichkeit einer Doppelehe Heinrichs VIII. gleichfalls erwogen.

Auf wenigen Seiten bietet der inhaltsreiche Vortrag eine Fülle von Material. Vieles ist beschämend und betrübend, kein Ruhmesblatt für die Wissenschaft von damals und ihre käuflichen Federn. Aber manches ist auch erhebend und tröstlich. Durch viel Vernebelung und Propaganda bricht sich die sittliche Idee des Rechts

über die politischen und konfessionellen Grenzen hinweg immer wieder Bahn. Der Rechtsgedanke triumphiert schließlich doch über ein Spiel mit Rechtsnormen für einen unsittlichen Zweck, mag dieses Spiel juristisch-technisch noch so vollendet und geistvoll sein. Das läßt diese objektive historische Darstellung, die ihrem Gegenstand nach von Menschlichem und Allzumenschlichem übervoll sein muß, letzten Endes doch versöhnlich ausklingen. *Hans Liermann*

Friedrich Glum: Jean Jacques Rousseau, Religion und Staat, Grundlegung einer demokratischen Staatslehre, Stuttgart 1956, 418 pp.

Der umfangreichen Rousseau-Literatur wird hier ein weiteres dickleibiges Werk hinzugefügt, wobei man mit Skepsis schon im vorhinein fragen muß, ob über eine bloß interessante Kompilation hinaus Neues auf dem Gebiet der Rousseau-Forschung geleistet werden kann. Seit Ernst Cassirers wichtigem Aufsatz über Rousseau aus dem Jahre 1932 in dem „Archiv für Geschichte der Philosophie" (Band XLI, 1932) sind größere und belangvolle Abhandlungen in Deutschland kaum mehr erschienen, eine Tatsache, die vielleicht ein neues Rousseau-Buch rechtfertigen könnte.

Verf. hat es unternommen, die vielfältigen Teilaspekte des Rousseauschen Werkes (Religion, Politik, Staatslehre, Anthropologie, Philosophie) darzustellen und aus eigener, christlich bestimmter Sicht zu interpretieren. Es ergeben sich dabei die folgenden Themen: „Die religiösen Grundlagen" (p. 29 ff.), „Die philosophischen Grundlagen" (p. 80 ff.), „Die politischen Hauptschriften" (p. 110 ff.), „Die Staatslehre" (p. 208 ff.), „Rousseau und unsere Zeit" (p. 278 ff.), „Die Rousseaukritik" (p. 298 ff.).

Die biographische Einleitung, obgleich gegen den Schluß zu etwas hektisch geschrieben, stellt einen sehr instruktiven Abriß dar. Jene merkwürdige ‚wissenschaftliche Offenbarung' von Vincennes (1749) wird hier mit Takt und Einfühlung vermittelt, wie auch die teils delikate, teils geistige Verbindung mit Madame de Warrens. Das Todesdatum Rousseaus verrät Verf. nicht, die Zitate sind leider ohne genaue Stellenangabe angeführt.

In dem zweiten Kapitel, das den „religiösen Grundlagen" nachgeht, steht Verf. in einer sehr deutlichen und auch zugegebenen Nachfolge von Maurice Masson, der sich 1916 in seinem Buch „La Religion de J.J. Rousseau" erstmals und eingehend dieser Frage zugewandt hat. Die doppelte Konversion von Calvinismus zum Katholizismus und vice versa wird vor allem auf Grund der „Confessions" und der „Profession de Foi" deutlich, allerdings veranschlagt Verf. die katholischen Elemente in Rousseaus Werk ein wenig zu hoch. Der ‚Contrat social' ist erst nach der Konversion zum Calvinismus geschrieben. Verdienstlich ist dieses Kapitel, weil hier Rousseau als ein betont religiöser Denker mit einer Fülle eigener Aussagen vorgestellt wird, von denen die aus der ‚Nouvelle Héloise' besonders treffend für seine Position ist: „Ich glaube von der Religion alles, was ich von ihr begreifen kann, und ich respektiere den Rest, ohne ihn zu verwerfen" (zit. Glum, p. 63). Hier wird evident, daß die Absonderung Rousseaus von den Enzyklopädisten tiefere Ursachen hatte als nur persönliche Zerwürfnisse. Die Abkehr von der aufgeklärten Bildungsschicht des 18. Jahrhunderts wird in der folgenden Darstellung noch deutlicher markiert, diese Abkehr hat freilich auch schon Pierre Burgelin, dem Verf. weitgehend folgt, (La philosophie de l'existenze de J.J. Rousseau, Paris 1952) gesehen, wenn er sagt: „Die Philosophie (Rousseaus) ist nicht ein Wissen (gnose), sondern eine Weisheit, ein Weg des Heils . ." (p. 109). Verf. betont zu Recht, daß es sich bei Rousseau um eine Moralphilosophie handelt (p. 92), die auf die „Liebe zur Wahrheit" (vitam impendere vero) und auf die „Überwindung der Eigenliebe" gegründet ist. Die Vernunft steht hinter dem Gewissen, vernünftiges Denken ist Ausfluß eines „Gewissensdiktates" (p. 105).

Der Interpretation der politischen Schriften Rousseaus (p. 110 ff.) schickt Verf. eine kurze Biographie voraus, in der er die Verfechter des Individualismus und des Totalitarismus gegenüberstellt und beide Positionen für einseitig

erklärt. An späterer Stelle hat Verf. die Reziprozität dieser beiden Anschauungen, die sich aus Rousseaus Werk herleiten lassen, mit dem Begriff des „Solidarismus" (p. 211) umschrieben. Auch in diesem Kapitel wird Rousseau als politischer Moralist und Pädagoge gesehen, dessen ganze Staatslehre darauf hinausläuft, „an die Stelle der korrumpierten Gesellschaft . . . ein Gemeinwesen zu setzen, in dem die öffentliche Ordnung dem Glück des einzelnen auf die bestmögliche Weise dient (p. 118)". Vielleicht wird Rousseau damit zu sehr in die Nähe von Bentham gerückt.

Besonders zu begrüßen ist es, daß Verf. für seine Aussagen über den 'Contrat social' das sog. „Genfer Manuskript" (C. E. Vaughan, Political Writings of J. J. Rousseau, Cambridge 1915) beigezogen hat. Was Verf. hier (p. 141 ff.) über das Moralische, über die göttliche Gewalt, die Ansätze des Nationbegriffes — unter Anlehnung an Kohn —, den Gesellschaftsvertrag, die Scheidung von 'volonté générale' und 'volonté de tous', die Völkerpsychologie, das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit und schließlich das Rousseausche Demokratieideal aussagt, ist teils neu gesehen, teils originell formuliert. Eigens hingewiesen sei auf die Stellung Rousseaus zur Repräsentation (p. 184 ff.). In dem folgenden, der Staatslehre gewidmeten Kapitel werden die aus den politischen Schriften gewonnenen Ansätze vertieft und ins Grundsätzliche transponiert. Hier findet sich die Komprimierung von Rousseaus Staatslehre in den Satz: „Sie ist weder eine individualistische, noch eine totalitäre. Sie ist die Staatslehre des Solidarismus (p. 211)." Verf. glaubt, unter der Überschrift „Rousseau und unsere Zeit" (p. 278), daß sich aus dem Studium der Rousseauschen Schriften „Grundlagen einer demokratischen Doktrin" für unser Staatsleben herleiten ließen. Die reichlich mokante Kritik an Ernst von Hippel (S. 280) hätte sich Verf. in diesem Zusammenhang sparen sollen. Den optimistischen Glauben an Rousseaus Strahlkraft, der in diesem Kapitel aufklingt (p. 285), wird man nicht ohne weiteres teilen. In einem sehr ausführlichen und gewissenhaften Schlußkapitel wird die bisherige Rousseau-Forschung ausgebreitet. Das ist mit großer Kenntnis, wenn auch nicht ohne Ressentiments, dargestellt.

Ein grundsätzlicher Einwand läßt sich gegen das Buch vorbringen: die undisziplinierte Zitierfreude des Verf. Seitenlang (vergl. nur p. 41—50) werden Aussagen über und von Rousseau aneinandergereiht, die einen Gedanken immer wieder variieren. Verf. beschränkt sich dann teilweise darauf, die Überleitungen herzustellen. An der Lektüre der Werke Rousseaus wird der ernsthaft Forschende auch bei dieser Methode — oder besser Nichtmethode — auf keinen Fall vorbeikommen. Leider gilt hier der Satz, daß weniger mehr gewesen wäre. Das nimmt dem Buch Beträchtliches von seinem Wert.

Joachim H. Knoll

Ludwig Reiners: Bismarck, Bd. II, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1957, 550 pp., 24 Abb. auf 6 Taf.

Auch der zweite Band des Reinersschen Werkes (vgl. ZRGG IX, 399), der die Zeit der Reichsgründung von 1864 bis 1871 behandelt, zeigt alle Vorzüge des ersten: klare Sprache, fesselnde Darstellung, ausgiebige Verwendung Bismarckscher Äußerungen und gerechtes Urteil. Daß R. freilich in die Tiefe der Probleme eintaucht oder die Detailforschung bereichert oder eine völlig neue Konzeption erbringt, kann man nicht behaupten, doch hat der inzwischen verstorbene Amateurhistoriker dies auch nicht beabsichtigt. Gerechter als Eyck verteilt R. die wertenden Akzente; dies gilt auch für den heiklen Schlußabschnitt: „Bismarck und die politische Moral". Das Dickicht der Primär- und Sekundärliteratur ist vom Verf. mit Fleiß und Ausdauer durchdrungen worden; die Ausbeute sind zahlreiche pointierte Formulierungen, Bonmots von und über Bismarck, die R. so geschickt zu verteilen weiß, daß die Darstellung oft geistreich wirkt. Als geübter Erzähler weiß er die Geschichte, wie das deutsche Kaiserreich gegründet wurde, dank des Willens eines großen Mannes, der auch ungewohnte Wege ging, geradezu spannend zu erzählen.

H. J. Sch.

Hannah Arendt: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt/M. o. J. (1958), 168 pp.

Die in Amerika lebende Philosophin und Historikerin Hannah Arendt, deren Hauptwerk „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft" (1951, deutsch 1955) Karl Jaspers als „Geschichtsschreibung großen Stils" gerühmt hat, faßt in ihrer neuen Schrift vier, teils schon veröffentlichte, geschichtsphilosophische Essays zusammen: Tradition und Neuzeit (p. 9 ff.), Natur und Geschichte (p. 47 ff.), Geschichte und Politik in der Neuzeit (p. 81 ff.), Was ist Autorität? (p. 117 ff.).

In allen vier Abhandlungen wird der Bruch in der abendländischen Tradition politischen und geschichtlichen Denkens sichtbar, die von Plato und Aristoteles bis zu Karl Marx gewirkt hat. An dieser Bruchstelle, die Tradition aufgebend, aber noch das traditionelle Begriffssystem verwendend, stehen Karl Marx, Sören Kierkegaard und Friedrich Nietzsche. Diesen „drei Herausforderungen an die Tradition" (p. 37) gilt der erste Essay, wobei die Marx-Interpretation — Marx und Plato werden hier antithetisch in Beziehung gebracht — noch über den bedeutenden Aufsatz von S. Landshut „Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre" (Hamburger Jahrbücher für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 1956) hinausgreift. Der zweite Essay beleuchtet, unter Einbeziehung der modernen Naturwissenschaft (insbesondere Heisenberg und Schrödinger) eine der zentralen Fragestellungen der Geschichtsphilosophie nach der Relation von „Natur und Geschichte". Auf die Fragwürdigkeit der traditionellen Antithese von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft wird in diesem Zusammenhang nachdrücklich aufmerksam gemacht („Der gemeinsame Nenner des modernen Natur- und Geschichtsbegriffes ist der Prozeß ..." p. 71). Daneben wird eine Klärung des antiken und neuzeitlichen Geschichtsverständnisses (circulare und lineare Zeitspekulation) versucht. In dem folgenden Essay werden modernes geschichtliches Denken in Prozessen bei Hegel und Marx (Prozeß der Offenbarung des Weltgeistes, Prozeß der Klassenkämpfe p. 82) und die antike, vorwiegend personalistisch orientierte Geschichtsbetrachtung (Begriff der Größe und Einmaligkeit) als gleichermaßen „überholt" bezeichnet (p. 84) und das heutige Geschichtsverständnis — unausgesprochen — auf Dilthey und Burckhardt gegründet. Von Sinn und Wesen der Geschichte und der Politik wird im weiteren, bei scharfer terminologischer Eingrenzung des Begriffes „Politik", gehandelt (p. 100 ff.). Der letzte Aufsatz, unter der Frage „Was ist Autorität?", sieht die drei Komponenten Tradition, Religion und Autorität (p. 118) zusammen und erklärt Autorität auf der Grundlage des Legitimitätsgedankens. Man tut Max Weber keinen Abbruch, wenn man diesen Aufsatz neben seine Untersuchung über Autorität (in „Wirtschaft und Gesellschaft") stellt, wenn auch Verf. der Nationalökonomie nicht sonderlich gewogen ist.

In allen vier Abhandlungen zwingt eine Fülle von historischen Aspekten und geschichtsphilosophischen Bezügen zur Bewunderung. Große Kenntnis verführt allerdings bisweilen zu allzu gewagten Gedankensprüngen und Beziehungen. Das wird man aber gerne in Kauf nehmen, da bei dem heutigen Pragmatismus in der Geschichtswissenschaft Arbeiten wie die hier angezeigte vergleichsweise selten sind.

Joachim H. Knoll

Literaturgeschichte

H. A. Korff: Goethe im Bildwandel seiner Lyrik; Verlag Werner Dausien, Hanau/M. 1958, 2 Bände, I: 391 pp., II: 355 pp.

Der durch seine betont geistesgeschichtliche Betrachtung der Goethe-Zeit berühmte Forscher legt hier nun auf Grund seiner profunden Kenntnis und lebenslangen Forschung ein Werk vor, das eine Art Kommentar zu seiner Auswahl Goethescher Lyrik von 1947 darstellt. Damit erfüllt Korff ein dringendes Desiderat nicht nur der Literaturwissenschaft, sondern auch der Goethe-Leser überhaupt. Denn seit Hermann Baumgarts recht unzureichendem dreibändigem Werk „Goethes lyrische Dichtung in ihrer Entwicklung und Bedeutung" (Heidelberg 1931/39) fehlt

dem wissenschaftlichen Forscher wie dem genießenden Goethe-Freund ein zusammenfassendes Handbuch über Goethes Lyrik. Korff gibt hier nun anregende Anleitungen zur Beschäftigung mit Goethes Gedichten, er interpretiert und bietet sachliche Zusammenhänge, gibt deutende Erklärungen, die das Verständnis erleichtern, und weist auf künstlerische Besonderheiten von Sprache, Form und Vers hin, so daß man vielfältig bereichert wird — auch wenn man dem Vf. nicht in allem zustimmen kann.

K. wählt für seine Darstellung glücklicherweise das chronologische Prinzip und teilt sein Werk in sechs „Bilder" ein. Das Erste Bild gilt dem jungen Goethe in der Zeit von 1767 bis 1775, das Zweite Bild beschäftigt sich mit „Früh-Weimar" in den Jahren 1776—1786. Ein Drittes Bild ist dem klassischen Goethe (I) gewidmet, d. h. vor allem den „Gedichten in antiker Form" während des Jahrzehnts von 1788 bis 1798. Im zweiten Band behandelt das Vierte Bild ergänzend dazu den klassischen Goethe (II) mit seinen „Gedichten in deutscher Form", das bedeutet das Schaffen in der Zeit von 1795 bis 1807. Aus der Strenge einer rein chronologischen Betrachtungsweise fällt berechtigtermaßen das Fünfte Bild heraus, das Gedichte „Aus dem West-Östlichen Divan", also die Jahre 1814 bis 1819 interpretiert. Bei diesem großartigen Alterswerk verweilt der nun selber altgewordenen Gelehrte mit besonderer Liebe und Eindringlichkeit. Man spürt, wieviel an Reife und Einsicht ihn gerade mit dieser Sammlung Goethes verbindet, so daß wissenschaftliche Erkenntnis sich aufs glücklichste mit persönlichem Bekenntnis zu vereinen scheint. Im Sechsten Bild wird „Der alte Goethe" als Lyriker gedeutet, und wieder durchdringen sich wissenschaftliche Forschung und bekennende Deutung aufs schönste.

Da den Interpretationen jeweils der Text des gedeuteten Gedichtes vorangestellt wird, haben wir in diesem zweibändigen Werk des großen Goethe-Kenners eine Lyriksammlung und Textdeutung zugleich, so daß man diesen beiden Bänden weite Verbreitung wünscht und hofft, daß viele Studenten und Lehrer sowie zahlreiche Goethe-Liebhaber davon regen Gebrauch machen.

Es sei allerdings nicht verschwiegen, daß einige Versehen stehengeblieben sind, die der Beseitigung bedürften. Das Faust-Zitat in I 148 muß lauten: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben" statt „und das Leben". Auf der gleichen Seite stehen die zitierten Wallenstein-Verse nicht in dem hier dargebotenen Zusammenhang. Bei dem interessanten Gedicht „Auf dem See" (I 175 ff.) vermißt man ein Eingehen auf die bemerkenswerte Unterschiedlichkeit des Versmaßes in den drei Strophen. Goethes berühmtes Gedicht „Wandrers Nachtlied" heißt nicht „Wanderers Nachtlied" (I 210). Auf S. 268 des ersten Bandes muß es bei dem Zweizeiler „Und" statt „und" heißen. Auf I 303 sind zwei Druckfehler stehengeblieben; denn in der 9. Zeile muß es „ihn" statt „ihm" heißen, und im 2. Absatz müßte „Widerspiegelung" statt „Wiederspiegelung" stehen. Auch von der „größeren Hälfte" sollte besser nicht gesprochen werden (II 28). Die Darlegungen des II. Bandes leiden übrigens etwas unter den allzu superlativischen Heraushebungen mancher Schönheiten und Besonderheiten; wie man überhaupt über stilistische Unebenheiten und Entgleisungen noch einiges sagen könnte, wenn nicht Ehrfurcht und Bewunderung vor der Gesamtleistung Korffs Zurückhaltung geböten! Das Faust-Zitat II 286 bindet die beiden Zeilen keineswegs so wie hier zusammen! Auf S. 333 des II. Bandes muß es in der 5. Zeile des Prosatextes „daß" statt „das" heißen. Das Gedicht „Urworte" besteht aus fünf und nicht aus „sechs Strophen", wie Korff II 341 behauptet. II 346 ist der zweite Satz im zweiten Absatz grammatisch nicht verständlich. Auf derselben Seite fehlen im dritten Absatz, Zeile 6, die Anführungsstriche am Ende des Zitats.

Diese Hinweise möchten dazu beitragen, auch die störenden Kleinigkeiten dieses sonst so verdienstvollen Buches zu beseitigen, damit das ganze Werk umso zuverlässiger von vielen und für lange Zeit benutzt werden kann. *Helmut Prang*

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE

Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE), G. MENSCHING (BONN),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
E. BENZ (MARBURG) und H. J. SCHOEPS (ERLANGEN)
VERLAG: E. J. BRILL G.M.B.H., KÖLN

1959 XI. Jahrgang Heft 2

AUGUSTINUS UND DAS PHILOSOPHISCHE SELBSTBEWUSSTSEIN DER ANTIKE

MAX ZEPF

I

Edmund Husserl beschließt seine „Cartesianischen Meditationen", die das reine Ich als den universalen Seins- und Erkenntnisgrund aufzuzeigen unternehmen, mit den Worten: „Das Delphische Wort γνῶθι σεαυτόν hat eine neue Bedeutung gewonnen. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire,* sagt Augustinus, *in te redi, in interiore homine habitat veritas . . .*"[1] Augustinus hat ja tatsächlich, wie immer man den historischen Zusammenhang beurteilen mag[2], die cartesianische Wendung vorweggenommen und dem alten delphischen Wort eine neue Bedeutung gegeben. Der von Husserl behauptete Zusammenhang be-

[1] S. 183 der deutschen Ausgabe (Husserliana I Haag, 1950); vgl. auch die Pariser Vorträge ebda. 39. cf. Brecht, Bewußtsein und Existenz 1948, 61. G. Berger, Le Cogito dans la philosophie de Husserl, Paris 1940.

[2] Dazu Faust, Descartes und Augustin, Die Akademie 1, 1924, 84 ff.; H. Scholz, Blätter deutscher Phil. 1932; 405 ff.; Krüger, Logos 32, 1933, 229 ff.; Blanchet, Les antécédents hist. du „Je pense, donc je suis" 1920; Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiaevale dans la formation du système cartesien 1930; cf. seinen Commentaire du „Discours de la méthode" 1925, 295 ff.; Introduction à l'étude d. s. Aug. 1929, 49 ff.; Kamlah, Christentum u. Geschichtlichkeit 1951, 255 ff.; Frank, Phil. Erkenntnis u. rel. Wahrheit 1949, 12 ff.; ders. Wissen, Wollen, Glauben 1955, 170 ff. 203; Berlinger, Z. f. phil. Forsch. 1953, 496 ff.; Lewis, Augustinus Magister, 1954, II 1087 ff.; Amstutz, Zweifel u. Mystik, Bern. Univ. Schr. 8, 1950, 80.92 ff.

sitzt aber eine tiefere historische Begründung, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Wenn im neuzeitlichen Denken Heilsverlangen und Seinsgewißheit eine enge Verbindung eingehen[3] und das Heilsverlangen sich immer mehr zum Ringen nach Selbstgewißheit säkularisiert[4], so weist diese Entwicklung auf Augustin zurück. Bei ihm wurde das Heilsverlangen zuerst durch die Lektüre des ciceronianischen Hortensius geweckt. Seitdem empfindet er das Suchen nach der *vita beata* als seine erste Aufgabe[5]. Auch wenn er die Verwirklichung dieses Strebens in seinen späteren Jahren nur noch vom Jenseits erwarten kann, weiß er sich in diesem Heilsverlangen selbst doch einig mit den heidnischen Philosophen[6].

Die zweite Stufe seiner Entwicklung führte ihn durch den Skeptizismus hindurch. Seine Überwindung bestimmt die Thematik seiner frühsten Schriften[7]. Sie erhalten dadurch eine Frontstellung gegen die akademische Skepsis. Hier verknüpft sich das Heilsverlangen mit dem Selbstbewußtsein. Das Heilsverlangen selbst ist schon ein unmittelbar evidenter, selbst von dem ‚Akademiker Cicero' nicht angezweifelter Ausgangspunkt für das philosophische Fragen[8]. Die Sicherheit des

---

[3] Gilson, Geist d. mittelalt. Philosophie 1950, 274.

[4] Heidegger, Holzwege 99 ff., 226 ff.

[5] Hort. frg. 56. Aug. c. Acad. 1, 2, 5; de b. vit. 10; mor. eccl. 3, 4 d. lib. arb. 2, 26; Conf. 10, 21, 31; de trin. 13, 4, 7; c. Iul. op. imp. 6, 26; civ. D. 10, 1; ep. 130, 9. s. meine Aug. Confessiones (Heid. Abh. z. Phil. u. Gesch. 9) 23; zum Hortensiuserlebnis (unterschätzt von O'Meara, The young Augustine, 1954, 57 f.; 186 ff.) Reitzenstein, Vortr. d. Bibl. Warburg 1924, 32; Noerregard, Aug. Bekehrung 1923, 25 ff.; Amstutz, 76; Courcelle, Rech. s. l. Conf. d. s. Aug. 57; wenn C. mir auch in der Bewertung des ciceronianischen Einflusses „quelque excès" vorwirft (58, 4), so möchte ich doch nicht so weit wie er gehen, wenn er die Dialoge von Cassiciacum „essentiellement cicéroniens, pour le fond comme pour la forme" nennt. 255. Zum Einfluß Ciceros auf Aug. R. Schneider, Seele und Sein 1957, 17.

[6] serm. CL 3, 4 PL 38, 809 *communiter omnes philosophi ... appetiverunt apprehendere vitam beatam. haec una fuit causa philosophandi; sed puto quod etiam hoc philosophi nobiscum communiter habent. si enim a vobis quaeram, quare in Christum credideritis, quare Christiani facti fueritis, veraciter mihi omnis homo respondet: propter vitam beatam ... nam vitam beatam appetere, vitam beatam velle, vitam beatam concupiscere, desiderare, sectari omnium hominum esse arbitror.* cf. Gilson, Introduction 1 ff.; 139 ff.; Boyer, Christianisme et le neopl. 94 f.; Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique 174 ff.

[7] O'Meara 131 ff., 194 ff.; ders. Aug., Against the Academics (anc. Chr. writers Ser. vol. 12, 1950); Guzzo, Dal contra Academicos al de vera rel. Florenz 1925. Der Zweifel bleibt aber ein entscheidendes Motiv seines Denkens Amstutz 73 ff.

[8] trin. 13, 4, 7 Sp. 1019 *itane falsum erit, unde nec ipse ... Academicus ille Cicero dubitavit, qui cum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium: beati certe, inquit, omnes esse volumus.* 15, 12.

beatum esse velle impliziert schon die Selbstgewißheit, die Faktizität des *esse*[9]. *Tam porro nemo est, qui esse se nolit, quam nemo est, qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit*[10]?

Und in diesem Zusammenhang empfängt nun der schon früher bei ihm auftauchende Gedanke von der Selbstgewißheit des denkenden Menschen seine klassische Fassung[11]: *Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est, me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor.*

Sein ist auf das Denken bezogen, vom Denken her empfängt — und das ist der neue Gedanke, der im abendländischen Denken zur entscheidenden Dominante werden sollte — das Sein seine Rechtfertigung. Diese Seinsgewißheit im Denken wird nun ihrerseits auf das reflexive Denken zurückgeführt *(Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me)* und findet ihre Ergänzung in der sie verbindenden Liebe: *eaque duo cum amo, eundemque quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis, quas novi, rebus adiungo.* Daraus ergibt sich der Ternar S e i n , W i s s e n und L i e b e *(nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus)*, in dem Augustinus ein Abbild der göttlichen Trinität wiederfindet.

II

Dieser Ternar war im Vorausgehenden bereits vorbereitet. Als *Natura, doctrina* und *usus* bildet er die drei Leitmotive des philosophischen Forschens, das sich dementsprechend in drei Disziplinen differenziert, die *physica, logica* und *ethica* oder mit den schon ge-

---

[9] Eine gewisse Voraussetzung für den bei Aug. so überraschend auftretenden Gedanken (M i s c h , Gesch. d. Autobiographie[3] 642) war damit bei Cicero bereits gegeben, Tusc. I 53 *sed si qualis sit animus, ipse animus nesciet, quaeso ne esse quidem sciet?* Negativ gewendet kommt er bereits auch im Skeptizismus vor; vgl. Sext. Emp. adv. dogm. 1, 264 οὐκ ἄρα καταληπτὸς πάντως ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, ᾧ ἕπεται τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἀνεύρετον ὑπάρχειν, τοῦ γνωρίζοντος αὐτὴν ἀκατάληπτον καθεστῶτος. cf. noch Aug. Sol. 2, 1. de lib. arb. 1, 7. ver. rel. 72. trin. 10, 15; 15, 21 civ. D. 11, 26. ench. 20, 7.; A m s t u t z 80 ff.; S t u m p f , Selbsterkenntnis u. Illuminatio b. Augustin, Diss. München (Maschinenschr.) 1944, 31 ff.

[10] civ. a. a. O.

[11] cf. trin. 15, 12; 10, 10, 14.

bräuchlichen lateinischen Ausdrücken die *naturalis, rationalis moralisque* (11, 25 S. 496, 3/344, 5[12]). Damit ist der Bezug zur *vita beata* wieder hergestellt: das philosophische Forschen, das sich in diese drei Gegenstandsbereiche aufgliedert, dient dem einzigen Ziel, die *vita beata* zu erreichen[13].

Augustinus sieht hier wie auch im 8. Buch, auf dessen Ausführungen er ausdrücklich verweist, diesen Ternar in seiner historischen Entwicklung. In der Philosophie Platons, dem Höhepunkt der antiken heidnischen Philosophie, kam er zum ersten Male zur vollen Entfaltung[14], und trotz der großen Aufsplitterung der philosophischen Forschung bleibt er allgemein maßgebend[15].

Für diesen auch nach D i e l s[16] Ansicht sehr sachkundigen doxographischen Abschnitt hat neuerdings L o r e n z[17] Varro als Quelle nachgewiesen. Dabei kam er zu dem Resultat, daß auch die für das augustinische Denken so eminent wichtige Unterscheidung zwischen *uti* und *frui* durch Varro angeregt ist. Sie wurde dort im Zusammen-

---

[12] Ich gebe die Seitenzahlen nach Dombart-Kalb und an zweiter Stelle nach der Neuauflage im Corp. Christ. XL VII/VIII.

[13] cf. 11, 25 S. 497, 6/345, 36; 8, 4 S. 326, 15/220, 50; 19, 1 S. 346, 11/657, 4.

[14] 8, 2 ff.

[15] 11, 25 *ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur multiplex discrepantia sit opinionum, esse tamen aliquam naturae causam, scientiae formam, vitae summam nemo cunctatur. Tria etiam sunt, quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat: natura, doctrina, usus.*

[16] Doxographi Graeci 173.

[17] Z. f. K. Gesch. 64, 1952/3 S. 42 ff.; cf. D r ä s e k e, Studien u. Kritiken 541 ff.; zu ihrer Einordnung in die antike Philosophiegeschichte J a e g e r, Die Theologie d. frühen griech. Denker 1953, 10. 217, 2; R o h d e, Kl. Schr. 1, 231 ff. Wenn Aug. wie auch Diog. Laert. praef. 13 von der Teilung zwischen der italischen und jonischen Schule ausgeht 8, 2, dann aber letztere in der Entwicklung Platos unberücksichtigt läßt (so auch die sog. vita Pythagorae bei Photios cod. 249, 439, 33 s. I m m i s c h, Agatharchidea, Sitzb. d. Heid. Akad. 1919, 7, der hier gute peripatetische Tradition nachweist), so erklärt sich das aus der Urquelle dieser peripatetischen Tradition, Aristoteles, Met. 987a 29 ff., der gegenüber den Pythagoreern den jonischen Einfluß nur gering ansetzte (cf. J a e g e r, Aristoteles 99 f.): Die Pythagoreer sind die Begründer der contemplativen Philosophie (cf. Aug. 8, 4 S. 325, 15 ff./219, 17), Sokrates, der Ethiker, der der activa. Platon verband beides. Das Bekenntnis zur Einheit von *vita contemplativa* und *activa* ist spezifisch antiochisch-varronisch s. Aug. civ. 19, 3 (S. 355, 22/663, 71). Augustinus versucht nun, auch hier wieder Varro/Antiochos folgend, diese Zweiteilung mit der Dreiteilung zu vereinen. Diese geht schon auf die alte Akademie zurück (M a r r o u, Hist. de l'éducation dans l'antiquité 287. S. 309 f. der deutschen Ausgabe hgb. v. Harder 1957) und mit ihr hatte sie auch ursprünglich Aristoteles vertreten. top. 1, 14, 105 b 19; cf. frg. 52 R (b. Jamblich Protr. 38, 1 Pist.). J a e g e r, Aristoteles 85 f. 399 u. Ursprung u. Entwicklung d. phil. Lebensideals, Sitzb. d. Preuss. Akad. 1928, 11; S o l m s e n, Entw. d. arist. Logik u. Rhetorik 191; W i l p e r t, Zwei arist. Frühschriften 32. 131 anders, aber wohl nicht richtig D ü r i n g in „Autour d'Aristote, offert à Mausion" 1955, 89. Als platonisch galt sie dem Antiochos Cic. Ac. 1, 19. de fin, 4, 4; 5, 9.

hang mit der zweifellos Antiochos[18] folgenden Darlegung der Oikeiosislehre gegeben. Augustin war sie aus Varros Abhandlung *de philosophia* bekannt[19], mit der er sich kritisch auseinandersetzt, nicht ohne ihren Grundgedanken zu bejahen[20]. Aber nicht nur der allgemeine Titel der Schrift, sondern auch die Tatsache, daß sie eine unter den Ternar *natura-doctrina-usus* gestellte Doxographie enthielt, zeigt, daß er hier das Gesamtgebiet der Philosophie in ihrer dreifachen Verzweigung[21] behandelte, wenn auch die ethische Problematik, die auch die systematische, wohl von Varro gegenüber seiner Quelle Antiochos erweiterte Erklärung der *discrepantia opinionum*[22] bestimmt, vorgeherrscht haben mag. Der weitere Zusammenhang bleibt uns vorläufig noch unklar. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß die doxographische Erklärung der Entwicklung der drei philosophischen Gegenstandsgebiete eine Darstellung der Ethik der Oikeiosislehre enthielt.

III

Wir kehren jetzt zu Augustinus selbst zurück. Auch bei ihm geht der doxographische Abschnitt in eine systematische Darstellung der menschlichen Existentialität über. Dabei verlagert sich ebenfalls das Schwergewicht auf das dritte Glied des Ternars, den *amor*. Der *amor* bezieht sich auf alle drei Glieder: er zeigt sich als *amor essentiae, amor notitiae* und als *amor amoris*. In dem ersten Glied erscheint er als Wille zum Leben. Dieser erweist sich selbst bei einem armseligen Bettler wirksam, ja gerade in dieser Situation wird die Naturgewalt dieses Lebenswillens offenkundig[23].

Den gleichen Beweis lesen wir mit demselben Beispiel auch bei Cicero[24]. Trotzdem kommt Cicero als Quelle Augustins hier nicht in Frage. Denn während Cicero die Gültigkeit und Wirksamkeit dieses Strebens ohne nähere Begründung auch für die niederen Seinsstufen

---

[18] Das nimmt auch Aug. selbst an civ. 19, 3 (355, 22/663, 71).

[19] civ. 19, 1.

[20] *cum dicant (sc. Peripatetici) sicut veteres Academici, quorum sectam Varro defendit* 19, 4 (360, 17/667, 133) *et verum dicant, hanc esse naturae primam quodam modo et maximam vocem, ut homo concilietur sibi et propterea mortem naturaliter fugiat, ita sibi amicus, ut esse se animal et in hac coniunctione corporis atque animae vivere velit vehementer atque appetat* (ebda. 361, 6/667, 152).

[21] s. Anm. 17.

[22] 19, 2 s. Luck, Der Akademiker Antiochos 1953, S. 59 ff. Aug. spielt darauf auch 11, 25 an s. Anm. 15.

[23] 11, 27 cf. Misc. I 481 *omnis homo dicit: vivere volo, et nemo vult mori.* serm. 306, 4; 297, 8; 344, 4; de lib. arb. II 40; s. auch Groethuysen, Phil. Anthropologie Hdb. d. Phil. hgb. v. Bäumler u. Schroeter III A 1931, 78 ff.

[24] de fin. 5, 31; cf. 4, 32.

behauptet[25], gibt Augustinus eine ausführliche Beweisführung. „Bekunden nicht auch alle vernunftlosen Tiere, die hierüber nicht nachdenken können, von den gewaltigen Drachen bis zu den kleinsten Würmern, durch alle nur möglichen Bewegungen, daß sie den Untergang fliehen, also zu sein begehren? Desgleichen die Bäume und alle Sträucher, denen die Sinne fehlen, und die nicht durch ersichtliche Bewegung dem Untergang ausweichen, senken sie nicht, um das grünende Gezweig ihrer Wipfel sicher in die Lüfte zu erheben, ihre Wurzeln tief in die Erde, um aus ihr Nahrung zu ziehen und sich so ihr Sein zu erhalten? Ja sogar jene Körper, denen außer den Sinnen alles keimende Leben mangelt, streben dennoch derart in die Höhe, oder suchen in die Tiefen zu gelangen oder auch in der Mitte zu schweben, um dort, wo sie ihrer Natur nach hingehören, ihr Sein zu behaupten[26]."

Aber einen Fingerzeig gibt uns die Parallele bei Cicero doch. Sie gehört in die Oikeiosislehre hinein, die auch er hier im Anschluß an Antiochos wiedergibt. Wir stoßen also wieder auf dieselbe Quelle, aus der wir den augustinischen Ternar ableiten konnten. Der Vermittler wird also auch hier Varro sein[27].

---

[25] ebda. 33 *de hominum genere aut omnino de animalium loquor, cum arborum et stirpium eadem paene natura sit ... videmus ea, quae terra gignit, corticibus et radicibus valida servari, quod contingit animalibus sensuum contributione et quadam compactione membrorum* — eine Formulierung, die immerhin an Augustins Ausführungen erinnert. cf. nat. deor. 2, 33 (ob hier Poseidonios zugrundeliegt, wie jetzt auch Reinhardt (RE XXII 588; 701; 777) gegen ‚Poseidonios' 227 annimmt, sei dahingestellt; sein Argument, Antiochos kenne keine organische Entwicklung, widerlegt Cic. fin. 4, 37 *mihi non satis videmini, quod iter sit naturae, quaeque progressio ...* 5, 40 *multis gradibus ascendit, ut ad summum perveniret.*

[26] de civ. 11, 27 (die Übersetzung nach Thimme, Artemisbibl. 1955 II 48 f.) cf. ep. 55, 18; 157, 9.

[27] Die Verwandtschaft dieser Ausführungen Augustins zu der Oikeiosislehre wurde auch schon früher bemerkt (Theiler, Die Vorbereitung d. Neuplatonismus, Probl. 1, 1930, 54; Dinkler, Die Anthropologie Augustins, F. z. K. u. G. gesch. 4, 1934, 126, 1; Pohlenz, Stoa I 450 ff II 220), aber in dem vorherrschenden Streben, Aug. nur vom Neuplatonismus her zu erklären, nie ernstlich verfolgt. (Für unsere Frage besonders wichtig Benz, Marius Victorinus u. die abendländische Willensmetaphysik, F. z. K. u. G. gesch. 1, 1932.) Auch Theiler will in seiner späteren Arbeit, Porphyrios u. Augustin, Schr. d. Königsberger Ges. 10, 1, 1933 nur noch neuplatonische Quellen gelten lassen; z. Antiochos s. Hoyer, Die Heilslehre 1897. Strache, Der Eklektizismus d. Ant. v. Askalon (Phil. Unt. 26) 1921. Lueder, Die phil. Persönlichkeit d. Ant. v. Ask. Diss. Göttingen 1940. Luck, Der Akademiker Antiochos. Über Varros Einfluß auf Aug. Fuchs, Augustin u. d. antike Friedensgedanke, N. phil. Unt. 3, 1926, 157 ff.; hier hat er den Nachweis erbracht, daß er in seiner Friedenslehre im 19. Buch der civ. Varro folgte. Dyroff in „Aurelius Augustinus", Festschrift. d. Görresges. 1930, 46 ff. Svoboda, L'Esthétique d. s. Augustin, Brünn 1933, 32 u. passim; über sein Verhältnis zu Antiochos Luck 45 ff. u. frg. 52/8 ebda. 85 f.

IV

Die Oikeiosislehre geht von dieser ersten, noch instinkthaften[28] Selbstliebe des Menschen aus, die sogleich mit der Geburt einsetzt[29]. Sie erweist sich als ein Naturtrieb, der ihn nicht nur mit allen anderen Lebewesen verbindet, sondern auch im gesamten Bereich der Natur auf allen ihren Stufen wirksam ist. Das Wirken der Natur wird hier aber als biologischer Wachstumsprozeß verstanden, in dem die samenhaften Anlagen zur Reife kommen[30]. Der Mensch, dessen Existenzbreite sich über alle Seinsstufen erstreckt[31], muß diesen Weg allein gehen. Im Gegensatz zu den anderen Wesen hat ihn die Natur sich

---

[28] Stob. II 47, 12 ὑποτελὶς δ' ἐστὶ τὸ μὲν πρῶτον οἰκεῖον τοῦ ζώου πάθος, ἀφ'οὗ κατήρξατο συναισθάνεσθαι τὸ ζῶον τῆς συστάσεως αὐτοῦ, οὔπω λογικὸν ⟨ὄν⟩ ἀλλ' ἄλογον, κατὰ τοὺς φυσικοὺς καὶ σπερματικοὺς λόγους, ὥσπερ τὸ θρεπτικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον ῥίζης τόπον ἐπέχει, οὐδέ πω φυτοῦ. γενόμενον γὰρ τὸ ζῶον ᾠκειώθη τινὶ πάντως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς, ὅπερ ἐστὶν ὑποτελίς. τὴν δ'ὑποτελίδα τῶν ἀρχαίων οὐδεὶς ὠνόμασε καίτοι τὸ πρᾶγμα γιγνωσκόντων. SVF II 852. Cic. de fin. 3, 16. Sen. ep. 121, 10 ff. Hierokl. 7, 48; cf. Hoyer 133. Pohlenz, Grundfragen d. stoischen Phil. Abh. d. Gött. Ges. 3. F 26, 1940, 1 ff., Stoa I 57 II 49, Stoa u. Stoiker, Artemisbibl. 1950, 39 f., 106 ff.; Zeus u. Chrysipp, N. Gött. Ges. NF II 9 S. 199; Grumach, Physis u. Agathon in d. alten Stoa, 10 ff.

[29] Cic. de fin. 5, 24 *omne animal se ipsum diligit ac simul ortum est id agit, se ut conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit.* ebda. 1, 30; 2, 33; 3, 16; 4, 34 Laelius 81 Stob. ecl. II 119, 8 ff. S. 123, 21 ff. II 47, 12; s. auch Luck 62 ff. Das εὐθὺς γενόμενος (cf. Philippson, Philol. 1932, 451 f., Dirlmeier, Die Oikeiosislehre Theophrasts, Philol. Suppl. 30, 1, 1937, 47 ff.) geht auf Platons Theaitet 186 b/c zurück, wo der Entwicklungsgedanke zuerst auftritt.

[30] *semina* Cic. fin. 4, 17; 5, 43. *germen* 5, 43. *stirps* 4, 17. *initia* 4, 18. *principia* 4, 18; 26. 45. *inchoata* 4, 34 f.; 5, 43; Ac. 20. *scintilla* 5, 43; Seneca, de otio 5, 5; cf. Luck 65. *progressio* 4, 37. 5, 24. 43. 46; Ac. 20 *multis gradibus ascendit* 5, 5. 40. Diese biologische Betrachtung findet sich schon bei Theophrast: Regenbogen RE Suppl. VII 1556. 1496 f. Dirlmeier 55 ff. (cf. Arist. hist. an. VIII 1, 588a 18 ἔνεστι γὰρ ἐν τοῖς πλείστοις καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἴχνη περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων ..... φανερὸν δὲ περὶ ὧν λέγομεν ἐστὶν ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν. ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἕξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἴχνη καὶ σπέρματα. cf. Cic. de fin. 5, 48. 55), wie wir überhaupt heute Antiochos recht geben müssen, wenn er die Ursprünge der Oikeiosislehre auf die alte Akademie und den Peripatos zurückführte: v. Arnim, Arius Didymus, SB. Ak. Wien 204, 3, 1926. Logos 20, 131, 1 ff. Dirlmeier, a. a. O. Regenbogen, a. a. O. 1489 ff. 1551 ff.; cf. Brink, ebda. 927. v. Fritz, ebda XXI 2526 ff. Festugière, Révélation d' Hermès Trismégistos II 606 Addenda zu 278. Pohlenz' Einwendungen (Grundfragen 1 ff.; Die Stoa I 54 ff., 111 ff. II 32, 64, denen sich auch Luck 25 u. Stark, Aristotelesstudien 55 f. anschließen), schlagen nicht durch.

[31] cf. Varro b. Aug. civ. 7, 23.

selbst überlassen[32]. Sie hat ihm nur die Anlagen mitgegeben, sie zu erfüllen ist ihm selbst als Aufgabe gestellt.

Voraussetzung hierfür ist die Erkenntnis der eigenen Wesensmöglichkeiten und damit begegnet uns jetzt auch hier die Forderung des γνῶθι σεαυτόν [33]. Die Selbsterkenntnis setzt aber schon ein mit dem Selbstbewußtsein, das sich als innere Berührung mit jeder äußeren Wahrnehmung verbindet[34], findet ihre Vertiefung mit der fortschreitenden Erkenntnis der Natur[35], durch die der Mensch selbst zum klaren Bewußtsein seiner eigenen existentiellen Möglichkeiten kommt[36]. Auch dieses Streben nach Erkenntnis ist dem Menschen angeboren[37]. So findet die Liebe zu sich selbst ihre Ergänzung in der Liebe des Wissens.

„Wie sehr man das Wissen liebt, und wie ungern die menschliche Natur sich täuschen läßt, ist schon daraus zu ersehen, daß jeder lieber bei klarem Verstande jammern als ohne Verstand jauchzen möchte[37a]. Diese große und wunderbare Geistesgabe ist außer dem Menschen keinen anderen sterblichen Lebewesen verliehen[38], obwohl manche von ihnen zum Schauen unseres Tageslichtes eine weit größere Blickschärfe haben als wir[39]. Aber jenes unkörperliche Licht vermögen sie

---

[32] Cic. fin. 5, 59 *quod autem in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit ... virtutem inchoavit, nihil amplius;* cf. 4, 17 f. 34; 5, 43. Ac. 20. de leg. 1, 26. 30. Lueder 27 ff.

[33] fin. 5, 44 *intrandum est igitur in rerum naturam et penitus quid ea postulet pervidendum. aliter enim nosmet ipsos nosse non possumus. quod praeceptum, quia maius erat, quam ut ab homine videretur, idcirco assignatum est deo. iubet igitur nos Pythius Apollo noscere nosmet ipsos.* cf. Varro Aug. civ. 19, 3. Zusammenhang zwischen Selbstliebe und Selbstbewußtsein Aug. lib. arb. II 38 sqq.

[34] Stob I 473, 17 ⟨οἱ⟩ Στωικοὶ τήνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἀφῆν προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα cf. Diog. I 7, 85 (SVF 3, 178).

[35] Cic. fin. 5, 24 *hanc initio institutionem confusam habet et incertam, ut tantum modo se tueatur, qualecumque sit, nec quid sit nec quid possit nec quid ipsius natura sit intellegit.* 5, 41 *a primo quidem mirabiliter occulta natura est.* 43 *vis naturae quasi per caliginem cernitur* cf. Stob. II 119, 8 ff. 123, 21 II 47, 12 Dirlmeier 47 ff.

[36] fin. 5, 24 *sensim incipit progredi seseque agnoscere ...* 5, 40 *multis gradibus ascendit.*

[37] de fin. 5. 48 ff.; Theiler, Neuplatonismus 52 f. Luck, 66 Jambl. Protr. 44, 9 ἀλλὰ μὴν τό γε ζῆν τῷ αἰσθάνεσθαι τοῦ μὴ ζῆν, καὶ ταύτης παρουσία καὶ δυνάμει τὸ ζῆν διώρισται ..... ὥστε πάντες ἄνθρωποι τὸ φρονεῖν μάλιστα διώκουσι. τὸ γὰρ ζῆν ἀγαπῶντες τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γνωρίζειν ἀγαπῶσι. cf. 43, 26.

[37a] nach Arist. Protr. s. Jambl. Protr. 45, 6 (Düring, Eranos 52, 1954, 170).

[38] cf. Cic. de leg. 1, 23 ff.

[39] cf. Jambl. 36, 9. Düring, a. a. O. 160 u. in Autour d'Aristote 88) λόγου μὲν γὰρ καὶ φρονήσεως μικρά τινα καὶ ἐν ἐκείνοις αἰθύγματα (sc.

nicht zu erfassen ... Immerhin haben auch die vernunftlosen Lebewesen in ihrer sinnlichen Wahrnehmung, wenn auch durchaus kein wirkliches Wissen, so doch etwas dem Wissen Ähnliches. Aber die übrigen körperlichen Wesen heißen nur darum sinnlich, weil sie sinnenfällig sind, nicht als hätten sie selber Sinne. In der Pflanzenwelt freilich zeigt sich insofern etwas, was den Sinnen ähnlich ist, als sie sich nähren und fortpflanzen. Doch haben sowohl die Pflanzen wie auch die übrigen körperlichen Dinge ihre geheimen Ursachen in der Natur. Aber ihre Formen, die dem Antlitz dieser sichtbaren Welt seine Schönheit verleihen, bieten sie der sinnlichen Wahrnehmung dar, so daß es den Anschein hat, daß sie zum Ersatz dafür, daß sie selbst nicht betrachten können, betrachtet werden wollen[40].

Augustin nimmt damit einen Gedanken Schopenhauers vorweg, der in seiner „Welt als Wille und Vorstellung“[41] schreibt: „Ja es ist auffallend, wie besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst, wie tierische Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntnis sind, daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist.“ Umso größer war seine Überraschung, als er 40 Jahre später denselben Gedanken bei Augustin wiederfand. Bei Schopenhauer ist er allerdings ein geistreiches Aperçu, das er, wie er selbst gesteht, nur schüchtern und zaudernd niedergeschrieben hatte, bei Augustin oder, wie wir jetzt wohl sagen dürfen, bei Antiochos-Varro ist es ein notwendiges Glied der gesamten Betrachtung, die systematisch bei jedem Glied dieses Ternars seine Entfaltung von den untersten Seinsformen bis hinauf zum Menschen aufzeigt.

Dasselbe Prinzip beherrscht auch die Behandlung des dritten Gliedes. Hier nimmt nun der *amor* einen reflexiven Charakter an, er wird

---

τοῖς ἄλλοις ζῴοις (cf. Cic. fin. 2, 110 leg. 1, 33), σοφίας δὲ θεωρητικῆς ταῦτα μὲν παντελῶς ἄμοιρα, μόνοις δὲ μέτεστι θεοῖς. ὡς αἰσθήσεσί γε καὶ ὁρμαῖς πολλῶν ἤδη ζῴων τῆς ἀκριβείας καὶ τῆς ἰσχύος λείπεται ἄνθρωπος. vgl. Ar. hist. an. VIII 1, 588a 29; gen. an. 731a 29. 781b 17; Photios in d. sog. vit. Pyth. 440b 1 ff. (Daß hier Poseidonios vorliege, kann ich Reinhardt RE 763 ff. nicht zugeben).

[40] 11, 27 nach Thimme.

[41] Bd. 3 § 39; Schrödinger, Die Natur u. d. Griechen 84 f.

zum *amor amoris*[42]. Diese Reflexion erhält ihren Sinn aber erst von der Objektsgebundenheit der Liebe. Als Streben nach einem *bonum* wird der *amor* selbst zum Gegenstand des intendierten *appetitus,* der *amor amoris* zum *amor boni,* dem Streben nach der eigenen Seinsvollkommenheit[42a].

Das entspricht wieder dem Sinn der Oikeiosislehre. War der *amor essentiae* auf die Behauptung der bloßen Existenz, der *prima naturae* gerichtet, erhebt sich jetzt das ethische Streben, von der Erkenntnis der Natur und des eigenen Selbst geleitet, zur Verwirklichung und Perfektion des eigenen Selbstseins. Damit beginnt sich erst das Sein zu differenzieren, die einzelnen Seinstufen gliedern[43] das Sein in ihrer von der Natur gewirkten Vollendungsmöglichkeit, der Mensch aber, als das sich selbst realisierende Wesen[44], erhebt sich mit seinen geistigen Vermögen zu der höchstmöglichen Seinsvollendung.

„Wenn wir Tiere wären, würden wir unser leibliches Leben und was seinem Fühlen zusagt, lieben, uns an diesem Gut genügen lassen und, wenn es uns dabei wohl wäre, nichts Weiteres suchen. Desgleichen, wenn wir Bäume wären[45], könnten wir zwar nichts mit Gefühls-

---

[42] Zu der reflexiven Liebe Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre d. hlg. Augustins 1927, 225 ff.; trotz seines Versuchs, zu einer eigenständigen christlichen Liebestheorie vorzustoßen (Scheler, Liebe und Erkenntnis in „Krieg u. Aufbau" 393 ff., bes. 422 ff. Ortega y Gasset, Über die Liebe, Meditationen, 19, 1952 u. Wesenszüge der Liebe) bleibt Augustinus doch in Abhängigkeit von der antiken Tradition (Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Aug. Phil. Forsch. hgb. v. Jaspers 9, 1929, 10, 1; dazu meine Besprechung Gnomon 8, 1932, 101 ff.). So deutet er hier die Liebe als das naturhafte Streben nach Wesensvollendung.

[42a] cf. Varro b. Aug. 19, 3 S. 355, 6 *virtus se ipsa diligit.* Cic. Laelius 98 *omnino est amans sui virtus; optime enim se ipsa novit, quamque amabilis sit, intellegit.*

[43] cf. enarr. in ps. 102, 27 *omnes creaturae habent quoddam bonum suum integritatis suae.* ver. rel. 18, 36 *bonum est enim esse formatum.* cf. Aristoteles EN 1170 a20. Cic. fin. 5, 25 *extrema illa et summa, quae quaerimus, inter animalium genera distincta et dispertita sint et sua cuique propria et ad id apta, quod cuiusque natura desideret. quare cum dicimus omnibus animalibus extremum esse secundum naturam vivere, non ita accipiendum est, quasi dicamus unum esse omnium extremum ... sed naturas esse diversas ...* cf. Luc. 24. 38. Laelius 80 f. Stob. II 118, 12 cf. Jamblich, Protr. 49, 1 ff., ‚a precious fragment of Aristotle's protophilosophy': Düring, Eranos 52, 1954, 155 f. s. auch Joachim, The Nic. Ethics 1951, 38.

[44] Cic. fin. 4, 18. 26. 34; 5, 24. 43. 59 Ac. 20. de leg. 1, 26. 30. cf. Seneca ep. 94, 29. 120, 4 Stob. II 116, 22; Regenbogen 1556.

[45] In der peripatetischen Tradition, angefangen mit Aristoteles (hist. an. VIII 588b 24, gen. an. 731a 29; 735a 16; 740b 36 ff. de anima 411b 27; 412a 14; 413a 20; 414b 29; 432a 29; EN 1079b 35 (s. Nuyens, L'évolution de la psychologie d'Aristote 1948, 248 ff. Allan, Die Phil. d. Aristoteles, übs. v. Wilpert 1955, 28 f. 74. K. Plochmann, Nature and the living thing in Aristotle's biology, Journ. of the Hist. of Ideas 14, 1953, 167 ff.; cf. auch Bernays, Theophrasts Schrift von der Frömmigkeit 96 ff.; Bröcker, Aristoteles² 1957, 129A) bis auf An-

regungen lieben, würden aber doch eine Art Streben nach dem bekunden, was uns ertragreicher und fruchtbarer machte[46]). Und auch wenn wir Steine oder Wellen oder Wind oder Flamme oder etwas derartiges wären ohne alle Empfindung und Leben, würde uns doch nicht ein gewisses Streben nach unserem Ort und unserer Ordnung fehlen. Denn die Gewichtsverhältnisse sind gleichsam die Liebesregungen der

---

tiochos (Varro b. Aug. 7, 22 *arbores sine sensu aluntur et crescunt et quodam modo suo vivunt* cf. 8, 6 S. 330, 3/223, 12. Cic. fin. 5, 39. Tusc. 1, 56. Sen. ep. 58, 10. (s. Scott, Hermetica III 25 f. Reinhardt RE 582. Theiler, Neuplat. 46. Luck 29 f. 40) beginnt der Bereich des Lebens bei den Pflanzen. Dem entspricht auch Aug. civ. 11, 27 S. 500, 11/347, 45 *in arbustis hoc simile est sensibus quod aluntur et gignunt* cf. 28 S. 501, 19/348, 20. de gen. ad lit. 7, 16, 22. serm. 43, 3; cf. Schneider 55 ff.; — Methodisch ist das Sich-Hineindenken in die verschiedenen Seinsstufen *(si pecora essemus ... item si arbores essemus ... si lapides essemus)* gleichartig in dem varronischen Abschnitt 19, 14 *(si inrationabilia essemus animantia, nihil appeteremus praeter ordinatam temperaturam partium corporis* cf. *compactio membrorum* Cic. de fin. 5, 33 cf. Aug. 19, 12 *terrenum corpus in terram nititur ... in suae pacis ordinem tendit et locum quo requiescat quodam modo voce ponderis poscit;* die nächste Parallele bietet Cic. Tusc. 5, 37 ff. *(natura) quidquid genuit, non modo animal, sed etiam quod ita ortum esset e terra, ut stirpibus suis niteretur, in suo quidquid genere perfectum esse voluit* mit derselben Stufung: *arbores et vites, bestiae, homo* (cf. Varro b. Aug. civ. 19, 3; 353, 13 *summum bonum in philosophia non arboris, non pecoris, non Dei, sed hominis quaeritur);* die höchste Stufe wird erreicht mit der *perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem virtus.* cf. fin. 5, 38. *virtus = rationis absolutio,* doch bereits bei den Tieren *aliquid simile virtutis.* Daran anschließend die Stufung des Lebens: die unterste Stufe die Pflanzen, z. B. *Vites, si sensus accesserit ... si ... sit datus ... animus;* entsprechend die Stufung bei Varro (civ. 7, 23) *tres ... animae gradus in omni universaque natura ... arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo vivunt: secundum gradum animae, in quo sensus est ... tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intellegentia praeminet; hoc praeter hominem carere mortales* cf. fin. 4, 37 *mihi non satis videmini considerare, quod iter sit naturae, quaeque progressio ... semper enim ... adsumit aliquid ... cultura vitium ... sensus, cum accessit ... cum autem assumpta ratio est ...* Dieselbe Stufung in umgekehrter Betrachtung Aristoteles, b. Jambl. Protrept. 35, 14 (s. Düring, Eranos 52, 1954, 158 ff.; cf. Jaeger, Aristoteles 269) αἰσθήσεως μὲν οὖν καὶ νοῦ ἀφαιρεθεὶς ἄνθρωπος φυτῷ γίγνεται παραπλήσιος, νοῦ δὲ μόνου ἀφῃρημένος ἐκθηριοῦται, ἀλογίας δὲ ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ s. Theiler 54; cf. Phil. de op. 73; spec. leg. 1 66. q. d. s. inm. 130. Zur Seinsstufung bei Augustinus de gen. c. Man. II 29 *gradibus ordinata universitas* civ. 5, 11; 11, 16. serm. 43, 3, 4. Mausbach, Über Stufung d. Lebens b. Aug. Festschrift d. Görresges. 196 ff. Svoboda 64 Voraussetzungen schon b. Aristoteles (Cassirer, Ar. Schrift v. d. Seele (Heid. Abhandl. z. Phil. u. ihr. Gesch. 24, 1932) 47 ff., Nic. Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens in d. Alten Phil. Abh. d. Pr. Ak. 1943, phil. hist. 3 (jetzt Kl. Schr. 2, 1957, 164 ff.), der sich leider nur auf Arist. beschränkt, während die späteren Ausgestaltungen dieser Schichtungslehre, bes. bei Antiochos, noch klarere Belege für seine These ergäben cf. Joachim 38), bes. aber bei Theophrast, Regenbogen 1495 f. 1533; Dirlmeier 55 ff.; zu Antiochos Luck 47 ff.

[46]) cf. Cic. Tusc. 5, 37 ... *neque est ullum, quod non ita vigeat ... ut aut flores aut fruges fundat aut bacas, omniaque in omnibus, quantum in ipsis sit, nulla vi impediente perfecta sint.*

Körper, mögen sie nun durch ihre Schwere nach unten oder durch ihre Leichtigkeit nach oben trachten. Denn ein Körper wird ebenso durch sein Gewicht wie die Seele durch die Liebe gezogen, wohin es auch sei[47]."

V

Es dürfte leicht sein, den varronischen Anteil an den augustinischen Deduktionen auszuklammern. Er verrät sich schon stilistisch und methodisch durch den strengen systematischen Aufbau wie durch die lebensnahe empirische Naturbetrachtung. Der Mensch ist in das Naturganze hineingestellt, er nimmt an allen ihren Erscheinungsformen teil, was in ihnen angelegt ist und sich stufenweise entwickelt, findet bei ihm seine Vollendung. Dieser Gedanke spielt gerade bei Antiochos eine besondere Rolle, da er im Gegensatz zur Stoa das Ziel des Menschen in der allseitigen Ausbildung seines Wesens sieht. Umso berechtigter erscheint es, die Oikeiosislehre mit Antiochos bis in die altakademische und peripatetischen Kreise zurückzuführen[48]. Ansatzpunkte liegen schon bei Aristoteles vor. Vor allem treffen wir bei ihm, wenn auch in anderem Zusammenhang bereits auf unseren Ternar, den wir als Leitmotiv für die Oikeiosislehre gesichert haben.

Aristoteles ist der erste Denker, der ein reflexives Denken anerkennt[49], ja die Reflexion des Denkens wird bei ihm sogar zum Wesen

---

[47] cf. div. qu. 83, 35, 2 *namque amor appetitus quidam est. de trin.* 14, 21, 41 *amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas* Conf. 13, 21, 10 *pondus meum amor meus, eo feror, quocumque feror* ep. 55, 18, 157, 2, 9. ver. rel. 28 de gen. ad lit. IV 3 Theiler, Porphyrios 45. 54; Arendt 7 ff.; Kusch, Festschrift f. Dornseiff 179 f.; Bernhard, Aug. Conf. lat. u. deutsch 1955, 912, 8 vgl. auch den varronischen Abschnitt civ. 19, 12 S. 375, 33/678, 108. Die Unterordnung des Wollens unter den Begriff der Ortsbewegung schon aristotelisch Gigon, Ar. Werke (Artemisbibl.) 2, 254 Stenzel, Kl. Schr. 13 f.

[48] s. Anm. 30.

[49] In seinem ursprünglichen Sinne verwies das γνῶθι σαυτόν den Menschen auf seine ontische Defizienz, die ihn von den Göttern trennt. cf. Plut. de E ap. Delph. 21 Schl. s. Wilamowitz, Reden u. Vortr. II 171 ff. Glaube d. Hellenen II 26; Dirlmeier ARW 36, 39, 290; Klingner, Beitr. z. g. Überlief. 47, 27; Schwartz, Ethik d. Griechen 55; Nilsson, Griech. Glaube 57; Jaeger, Paideia I 227 f. 330, 362; Harder, Antike 9, 1933, 27; ders. Ciceros somn. Scip. 6, 5. Erst Sokrates fühlt sich von dem Wort unmittelbar angesprochen Xen. memor. 4, 2, 25 ff. Plat. Charm. 164d ff. cf. Phileb. 48c ff. cf. Kuhn, Sokrates 40 ff.; ihn treibt die Sorge um das eigene Heil. Käme er über sich selbst ins klare, würden ihm die Möglichkeiten und Grenzen seines Wissens deutlich, wäre er ἀναμάρτητος. Aber in der Reflexion verliert er den Gegenstand, um den es beim Handeln geht, das Wissen um das Gute und sein Gegenteil (Xen. 4, 2, 31 Plat. 174b ff.). Platon geht aber noch weiter: dem reflexiven Wissen fehlt nicht nur die Seinserfülltheit, es gelingt ihm nicht einmal das Selbst zu erfassen. Denn die Existenz des wissenden Subjekts ist nur mit seinem Objekt

Gottes, das als νόησις νοήσεως bestimmt wird[50]. Gott ist bei ihm der Grenzfall, er steht ontologisch wie gnoseologisch[51] außerhalb des Spannungsfeldes, in dem sich Werden und Vergehen, das ganze Leben des Kosmos, abspielt. Das Spannungsfeld ist bestimmt durch die Polarität von Dynamis und Energeia, Nichtsein und Sein. Das Nichtsein der Dynamis ist aber auf Seinswerdung angelegt. In diesem Sinne ist auch der menschliche Geist Nichtsein, potentiell aber das gesamte Sein in seiner Erhellbarkeit[52]: noch liegt das Sein im Dunkeln, wartet auf das Licht, das es erhellt, die Farben zum Leuchten bringt[53]. Er ist wie ein Film, der jedes Bild aufnehmen kann[54], zum Bild aber erst dann wird, wenn er belichtet wird[55]. Dann ist er nicht mehr Dynamis, sondern Energeia, das gelichtete, dem Dunkel enthobene Sein. Solange er nicht belichtet ist, noch selbst im Dunkel liegt, existiert er nicht, ist er nur eine Möglichkeit. Die Polarität von Dynamis und Energeia fällt also nicht mit dem Gegensatz von Subjekt und Objekt zusammen[56]. Denn in der Erhellung ist er selbst das erhellte Sein[57].

---

gegeben. Die ἐπιστήμη ἑαυτοῦ wird zur ἐπιστήμη ἑαυτῆς, die in der Reflexion ihren Inhalt verliert. — Soweit ich sehe, hat als einziger Eibl, Augustin u. die Patristik 298 u. 440, 1260a die augustinische Problematik soweit zurückgeführt, die entsprechende neuplatonische allerdings auch Wilkins, 'Know Thyself' in Greek and Latin Literature, Chicago 1917, 72.

[50] Met. 1074b 34.

[51] de anim. 430a 10 ἐπεὶ δ'ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλῃ ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα ..... ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.

[52] ebda. 429a 22 ὃ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς ..... οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν ..... νῦν οὐθέν ἐστιν 27 οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη b 30 δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῇ 429a 15 δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους. s. dazu Cherniss, Aristotle's criticism of Plato and the Academy I 1944, 468; 565; cf. Nuyens, L'évolution 286 f.; cf. noch an. 414a 10. 404a 30; Met. 1072b 22. 1074b 20; Eth. Eud. 1245a 5.

[53] de an. 430a 16 τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα

[54] 430a 11 καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι.

[55] Aristoteles gebraucht das Bild einer unbeschriebenen Tafel 429b 31.

[56] Denn der νοῦς ist κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει 429b 26. Daher bleibt als einzige Lösung τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον

[57] Der νοῦς steht nicht den νοητά gegenüber, er ist mit ihnen identisch ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν cf. Met. 1075a3 Joachim 294 f. (bei der sinnlichen Wahrnehmung ist das

Deswegen erhellt er erhellend auch sich selbst[58], wird er zugleich auch sich seiner selbst bewußt. Die Reflexion gehört also wesensmäßig zum Erhellungsprozeß hinzu, aus ihr erst gewinnt er seine existentielle Relevanz. Wüßte er nicht um diese Erhellung und damit um sich selbst,

---

insofern anders, als dort erst das Eidos von der Hyle getrennt werden muß; dann ist aber das Verhältnis dasselbe cf. Nuyens 283 f. Solange die νοητά nicht gedacht werden, ist auch der νοῦς nur δυνάμει πώς . . τὰ νοητά . . , ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ 429 b 30 aber τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. Der sogenannte νοῦς ποιητικός (dieser Terminus wurde erst von Alexander Aphrod, resp. seinem Lehrer Aristokles gebraucht; s. Heiland, Aristoclis Mess. reliqu. Diss. Giessen 1925, 80, 94); über die mißbräuchliche Verwendung der Ausdrücke νοῦς ποιητικός und παθητικός Nuyens 297 ff.) ist nicht eine wirkende Kraft, wie noch Cassirer, Aristoteles' Schrift v. d. Seele 176; s. auch Allan, Die Philosophie d. Aristoteles, üb. u. hgb. v. Wilpert 1954, 78 f. versteht (s. dagegen die besonnene Interpretation von Ross, Ar. Metaphysic I CXI iii sqq.), sondern das Sein der Erhelltheit τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια an. 430a 18; 408b 18; Nuyens 284. Erhellung setzt das Dunkel voraus, in dem das Licht aufleuchten kann; wie ontologisch das immer seiende Eidos Subsistenz und Aktualität an der Hyle gewinnt, so ist hier das Dunkel die Rezeptionsmöglichkeit, das δεκτικόν des Lichts s. Stenzel, Metaphysik d. Altertums 174; 178; cf. an. 430a 10; 414a 8 ἡ μὲν ἐπιστήμη .... μορφὴ καὶ εἶδος τι καὶ λόγος καὶ οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ .... καὶ ἐπιστημονικοῦ.... δοκεῖ γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ ἡ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια. Deshalb ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν.... τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς δυνάμεις ἡ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς ἐντελεχείας. Der νοῦς ist εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν. 431 b 21. Denkend ist er selbst das Wesen des geistigen Seins, und nur soweit er denkt nimmt er an dessen Ewigkeit und Unvergänglichkeit teil, 430a 23 καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον 413 b 25 (ὁ νοῦς) ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀίδιον τοῦ φθαρτοῦ. "the νοῦς is eternal, perhaps; but eternal only in sense, in which for instance, the form of a statue or of any αἰσθητόν (object of perception) is eternal: Joachim 288; therefore its eternity is not man's eternity still less is it the eternity of this individual man. ebda. 291. Der Mensch besitzt aber diese Überzeitlichkeit (als Möglichkeit zum ἀθανατίζειν EN 1177b 33) nur in der Zeitlichkeit cf. Met. 1075a 8 ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείας ὄντος πάντα τὰ γινόμενα. Nur dieser Nus, d. h. das im Denken erhellte Sein, ist χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια an. 430a 17. Deshalb besitzt er auch kein Gedächtnis und keine Erinnerung, die an die Möglichkeit geknüpft sind (de memor. 449b 15 cf. an. 408b 25), aber auch keine Individualität. Nuyens 309.

[58] an. 430a 2. 429b 9. 430b 25; Met. 1072b 20 ἑαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων 1074b 35. EE 1245a 7.

dann wäre gar kein Unterschied, ob er selbst oder ein anderer sein eigenes Leben lebt[59].

Denn Leben ist Seinserhellung[60]. Damit stoßen wir hier bereits auf die Urform der cartesischen Formel: *cogito ergo sum*. Wissend weiß ich um mein Sein, erfahre ich mich als Seienden[61]. Die Übereinstimmung ist aber nur scheinbar. Denn dieses *sum* heißt bei Aristoteles nicht: ich konstituiere ein Ich, das die Voraussetzung der Seinserhellung bietet, sondern erst das Seinsbewußtsein ermöglicht überhaupt erst ein Selbstbewußtsein als das Wissen um die Seinserhellung. Ich denke nicht, weil ich bin, sondern ich bin, weil ich denke[62]. Das Selbstsein ist eine Funktion des Denkens, nicht das Denken eine Funktion des Seins.

Aber auch das Leben besitzen wir nur in der Polarität von Dynamis und Energeia. Der positive Pol wirkt als eine attraktive Kraft, die durch das Streben nach Seinsverwirklichung das Spannungsfeld zwischen beiden Polen erzeugt[63]. Der Mensch will sein[64], also will er auch denken, da er nur in der Erhellung, die zugleich eine Selbsterhellung ist, Sein gewinnt[65]. So will er nicht sein, um zu erkennen, sondern erkennen, um zu sein.

---

[59] Eth. Eud. 1244b 29 εἰ οὖν τις ἀποτέμοι καὶ ποιήσειε τὸ γινώσκειν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ μὴ ⟨μετὰ τοῦ αἰσθάνεσθαι, ὅτι γινώσκει ἑαυτόν⟩, ἀλλὰ τοῦτο μὲν λανθάνει⟨ν⟩, ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται, τὸ μέντοι πρᾶγμα τί ἐστι μὴ λανθάνειν, οὐθὲν ἂν διαφέροι ἢ τὸ γινώσκειν ἄλλον ἀνθ' αὑτοῦ. τὸ δὲ ὅμοιον τοῦ ζῆν ἀνθ' αὑτοῦ ἄλλον. Text nach v. Arnim, Eud. Ethik u. Metaphysik, Abh. d. Ak. d. Wiss. Wien 207, 1928, 13 ff. cf. Jaeger 269.

[60] EN 1170a 16 τὸ δὲ ζῆν ὁρίζονται τοῖς ζῴοις δυνάμει αἰσθήσεως, ἀνθρώποις δὲ αἰσθήσεως ἢ νοήσεως. ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ.ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν EE 1244b 23. Met. 1072a 27 ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. EN 1175a 12; Jambl. Protr. 56, 15.

[61] Eth. Nic. 1170a 30 ὥστε αἰσθανοίμεθ' ἄν, ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῦμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δὲ ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν.

[62] Met. 1072b 19; cf. Nuyens 295.

[63] Met. 1072b 3 κινεῖ ὡς ἐρώμενον 1072a 30 νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχεία καθ' αὑτὴν καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν.

[64] Eth. N. 1170a 26 πάντες ὀρέγεσθαι αὐτοῦ (sc. τοῦ ζῆν). 1170b 3 αἱρετὸν δὲ τὸ ζῆν; cf. 1175a 15 ζῆν ἀεὶ βούλεται. Es ist ein ὡρισμένον EN 1170a 20 (cf. EE 1245a 3) und als solches ein Gut (clearly a reference to the Philebus: Joachim 260).

[65] EE 1244b 26 ἔστι δὲ τὸ αὑτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ αὐτὸν γνωρίζειν αἱρετώτατον ἑκάστῳ καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ζῆν πᾶσιν ἔμφυτος ἡ ὄρεξις. τὸ γὰρ ζῆν δεῖ τιθέναι γνῶσιν τινα ... τὸ αὑτοῦ βούλεσθαι αἰσθάνεσθαι τὸ

Damit tritt neben Sein und Denken als drittes Glied der Wille. Er begründet einen Ternar, durch den die menschliche Existentialität bestimmt ist. Was innerhalb des Spannungsfeldes, in dem die menschliche Existenz beheimatet ist, durch den Ternar auseinandergezogen ist, fällt bei Gott zusammen[65a]. Er ist der Grenzpunkt, auf den alle Linien zulaufen, in dem sie ihre Erfüllung finden. Denn er steht jenseits dieses Spannungsfeldes. In ihm gibt es keine Möglichkeit[65b], also auch kein Dunkel. Hier erleuchtet das Licht nicht, sondern leuchtet nur noch; in diesem Leuchten ist es sich selbst gegeben als lichtende Lichtung: es ist nur noch νόησις νοήσεως [65c]. Als ἐνέργεια des Denkens ist es Leben und damit Sein. So braucht es auch keinen Willen zum Sein, da es das Sein je immer schon ist, und seiend ist es, weil es erhellend je nur sich selbst erhellt.

VI

Die Konzeption der νόησις νοήσεως gewinnt erneut Aktualität im Neuplatonismus. Wenn wir dieses Problem hier nochmals aufgreifen, haben wir Gelegenheit, den geistigen Umkreis des augustinischen Denkens zu beleuchten. Denn trotz seiner Anleihen bei Varro war Augustinus weit davon entfernt, dessen Weltbild und Weltdenken zu übernehmen. Varro fehlte das entscheidende Erlebnis der Transzendenz, zu dem Augustinus nur beim Neuplatonismus eine Entsprechung fand[66]. So folgt er dem varronischen Gedanken im allgemeinen nur so-

---

αὐτὸν εἶναι τοιονδὶ βούλεσθαί ἐστιν. ἐπεὶ οὖν οὐ κατ'αὐτούς ἐσμεν ἕκαστον τούτων, ἀλλὰ κατὰ μετάληψιν τῶν δυνάμεων ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι ἢ γνωρίζειν . . . ὥστε διὰ τοῦτο καὶ ζῆν ἀεὶ βούλεται, ἔτι βούλεται ἀεὶ γνωρίζειν, τοῦτο δὲ ὅτι αὐτὸς εἶναι τὸ γνωστόν cf. Jambl. Protr. 44,9 sqq. EN 1170a 33. 1166a 14. Met. 1072b 27.

[65a] Met. 1072a 26 τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

[65b] Met. 1074b 20 *But mans thinking is always the realization of a* δύναμις *whereas God is a thinking which is pure actuality;* Joachim 259, 4; *we are active — our being is not activity* ebda. 292.

[65c] Joachim 295; was in der Welt wesenhaft ist, aber nur in der Verbindung mit dem Noch-nicht der Hyle und daher im Spannungsfeld angetroffen wird, wird in Gott in seiner absoluten Einmaligkeit und Einzigkeit, als reines Sein, aller Spannung enthoben (οὐσία ἄνευ ὕλης, ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως) erhellt. s. Nic. Hartmann, Kl. Schr. II 184 (Abh. d. Pr. Ak. 1943 phil.-hist. Kl. 3, 23); insofern ist in dem Selbstdenken Gottes auch das Denken der Welt mit eingeschlossen.

[66] cf. civ. 7, 5 *unde intellegitur totam eius theologiam, eam ipsam scilicet naturalem . . . usque ad animae rationalis naturam se extendere potuisse . . . pervenit enim usque ad animam, non usque ad verum Deum;* cf. 8, 1 5; gegen die sensualistische Erkenntnislehre 8, 7.

weit, als er die unteren Seinsstufen betrachtet[66a]. Sobald er aber zum Menschen und dem menschlichen Geist kommt, entzieht er sich offensichtlich diesem Einfluß. Da sieht er nicht mehr den Gleichklang zwischen dem Draußen und Drinnen, der die Oikeiosislehre bestimmte, sondern das Drinnen wird im Gegensatz zum Draußen gesetzt. Die Welt besitzt nur noch *vestigia*[67] des geistigen Seins, aus ihr spricht nur die *vox exterior*[68], die den Menschen in sein Inneres ruft[69]. Er findet sich nicht wie Antiochos in der Welt wieder, sondern verlangt, daß man sich von aller Weltverbundenheit löse, um zu sich selbst zu kommen[70], behauptet, um noch einmal das Wort Husserls aufzugreifen, daß Wissenschaft nur in der Weltverlorenheit bestehe. Nur das Innere ist der Ort einer echten Begegnung mit dem Sein und damit auch mit sich selbst[71].

Soweit befindet er sich völlig im Einklang mit dem Neuplatonismus. Auch dort hatte die Forderung des γνῶθι σεαυτόν eine entscheidende Bedeutung gewonnen[72]. Selbstbewußtsein bedeutet Erwachen aus der Weltlichkeit und Weltverbundenheit, ein Anruf, sich aus ihr zu lösen, sich seiner welttranszendenten Geistigkeit bewußt zu wer-

---

[66a] Daß insoweit Aug. stark unter dem Einfluß der aristotelischen, doch wohl zumeist durch Varro und Cicero vermittelten Ontologie steht, versucht, wenn auch einseitig, R. Schneider, Seele u. Sein 1957 nachzuweisen.

[67] civ. 11, 2; 11, 26 ff.; 28 *tamquam per omnia, quae fecit mirabili stabilitate currentes quasi quaedam alibi magis, alibi minus inpressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis eius imaginem contuentes ... ad illum redeamus. de lib. arb.* 2, 163 CSEL 74, 77 *quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis inpressit, loquitur tibi.* cf. Plot. 5, 1, 4. Porph. sent. 40 p. 18, 16 Mo. abst. 226, 3. Hier. 97, 12. Olymp. in Phaed. 220, 28 Procl. in Tim I 235.

[68] Courcelle, Hermes 1952, 31 ff.

[69] Conf. 7, 10 *admonitus redire ad meipsum in intima mea ... vidi qualicumque oculo animae meae lucem incommutabilem;* cf. de trin. 10, 5, 7 Sp. 977. de ord. 1, 1, 3. trin. 12, 19, Sp. 984. de gen. ad Man. II 30. ep. 7. Stumpf a. O. 88 f.

[70] trin. 10, 8, 11 Sp. 979 *cum igitur ei praecipitur, ut seipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod addidit, detrahat. interior enim est ipsa, non solum quam ista sensibilia, sed etiam quam imagines eorum, quae in parte quadam sunt animae. de trin.* 9, 3, 3 Sp. 962; 10, 9, 12 Sp. 980 *sed cum dicitur menti: cognosce teipsam, cognoscit seipsam nec ob aliud quam quod sibi praesens est.* Stumpf 18 ff.

[71] de ver. rel. 72. de ord. 2, 11, 30. de lib. arb. 2, 163. de inmort. 1, 1. cf. Procl. in Tim. II 286, 32; Plot. 6, 9, 2. 11; 5, 3, 8.

[72] Plot. 4, 8, 4; Procl. in Tim. I 378, 9; cf. III 324 ff. in Alc. 85; Hier. 137, 15. 145, 14; Priscian, met. 29, 8; 31, 150 Olymp. in Phaed. 220, 28; Porphyr ad Boeth. 365, 8. sent. c. 40, 38, 7 Mo. Das Fehlen der Selbsterkenntnis ist die Hauptsünde Porphyr b. Stob, ecl. III 581, 21; Procl. in Alc. 17. in Tim. III 325, 330, 19; Boethius cons. I 2 II 4 cf. Aug. c. Ac. I 1, 3 p 5. Theiler, Porphyr 43 ff.; Wilkins, 'Know Thyself' in Greek and Latin Literature, Chicago 1917, 71 ff.

den[73]. Ihre volle Integrität gewinnt die aber erst im reinen Geist, bei dem Sein und Denken zusammenfällt zur νόησις νοήσεως.

Der Neuplatonismus war bewußt reaktionär. Sein Denken lenkt wieder zurück zu den Bahnen der klassischen Philosophie. Er fragt wieder nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Sein und Denken. Allerdings hat sich für ihn der Gang der Frage verkehrt[74]. Er geht vom Ich aus, das sich im Selbstbewußtsein seines Seins vergewissert[75]. Hier erfährt sich das Ich gegenüber dem Objekt. Und dieses Ichbewußtsein wird er nun auch dann nicht mehr los, wenn er den Weg zurück geht, von der Seinsentfaltung zur Einheit des Seins[76]. Er fragt nicht mehr vom Sein her, um das Sein in sich selbst zu finden, sondern sucht das Sein vom eigenen Selbst her zu erleuchten. Wenn er aber dann zur Einheit des Seins vorgestoßen ist, wo sich im Sinne des Parmenides Sein und Denken deckt[77], dann begreift auch er die Seinserhelltheit als νόησις νοήσεως [78].

Und doch hat diese νόησις νοήσεως ihren Sinn geändert. Bei Aristoteles war sie die strahlende Helle, aus der jede Dunkelheit einer noch unerhellten Möglichkeit geschwunden war, sie strahlte in ihrer vollen Reinheit als das sich selbst erleuchtende Licht. Hier ist aber die νόησις νοήσεως das erhellende Sein, das sich in der Erhellung objektiviert. Der Zusammenfall von Sein und Denken wird zur Einheit von Subjekt und Objekt. Indem sich das denkende Sein objektiviert, setzt es schon eine Zweiheit, die Bezogenheit von Sein und Denken voraus. Sie verweist auf eine noch höhere Ebene, die jenseits dieser Spaltung liegt[79]. Erst dort gibt es die reine Helle, die noch vor der Erhellung besteht[80]. Damit ist aber bereits die Schwelle des Seins überschritten, das sich erst im Denken konstituiert. Das Höchste ist nicht mehr das

---

[73] Plot. 4, 8, 4; 5, 8, 2; 5, 3, 8; 6, 9, 2. 11. Procl. in Tim. I 208, 24 ff. II 286, 32, 311; 16. in Alc. 274. 250. 281. in Plat. Theol. 3.

[74] Damit kommt eine Zwiespältigkeit in sein Denken (cf. Schwyzer, Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins, Mus. Helv. 1, 1944, 87 ff.), die ihrerseits durch seine Stellung zur Tradition bestimmt ist. s. Armstrong, The architecture of the intelligible universe in the Philosophy of Plotinus, Cambridge 1940. s. meine Bemerkungen Gymnasium 1953, 139.

[75] Plot. 5, 1, 9; 5, 3, 3 ff.; 5, 9, 5; 6, 6, 6; 7, 7, 37 ff.; cf. 2, 9, 1; 1, 3; 8; 5, 5, 2; 5, 6, 1.

[76] Gesteigertes Ichbewußtsein s. Stenzel, Metaphysik d. Altertums 191 Schwyzer RE XX Plotin 566 f.; s. Plotin 4, 3, 1; 5, 3, 13; 5, 5, 4; 6, 7, 41. cf. Procl. in Alc. 1. 19 f. 85.

[77] Plot. 5, 1, 8; 5, 9, 5; 6, 6, 18.

[78] ebda. 2, 9, 1; 5, 9, 5; 5, 3, 4; 6, 2, 8; 6, 6, 6; s. 5, 9, 5; 5, 9, 7.

[79] ebda. 6, 7, 39; 6, 9, 3 f. 6 οὐχ ἕξει νόησιν αὑτοῦ 5, 5, 13 εἰ μόνον ἑαυτὸ (sc. νοεῖ), πολλὰ ἔσται 5, 6, 2; 6, 2, 8; 6, 8, 11; 6, 9, 3 ff. 3, 8, 11; 6, 7, 36.

[80] 5, 3, 8. 17; 5, 5, 7; 5, 6, 4; 6, 7, 16. 36.

Sein, nicht mehr ἐνέργεια im Sinne des Aristoteles, sondern wieder δύναμις, allerdings ein Nichtsein der Fülle, nicht ein Nichtsein der Leere[81].

VII

Hier kann Augustinus den Neuplatonikern nicht mehr folgen. Für ihn ist das Höchste Gott[82]. Gott aber ist Person, wie der Mensch als Abbild Gottes Person ist. Er ist der *creator*, der alle *creatura* ins Sein ruft[83]. Der Gegensatz zwischen *creator* und *creatura* ist unaufhebbar. Das personale Denken steht gegen das ontologische. Deswegen gibt es auch keine Integration des Geistes, die das menschliche Denken im reinen Geist aufhebt und in der Ekstase noch mit dem höchsten Einen verschmelzen läßt. Gott ist Geist, der sich im Sinne der νόησις νοήσεως selbst denkt. Er transzendiert nicht das Sein, sondern besitzt allein das wahre Sein.

Der menschliche Geist ist ein Abbild des göttlichen Geistes[84]. Er nimmt nicht teil an der νόησις νοήσεως, sondern er spiegelt sie wider. In ihm selbst kommt es zur Deckung von Sein und Denken[85]. Das Sein, das hier im Selbstdenken erhellt wird, ist aber nicht das universale Sein, sondern das eigene Ich, die eigene Existenz, deren er sich im Selbstdenken vergewissert. Augustinus versteht diese Sicherung der Existenz selbst im Sinne der νόησις νοήσεως als Deckung von Sein und Denken[85a]. Er gewinnt das Bewußtsein seiner selbst nicht erst am erhellten Sein wie Aristoteles, er hebt auch nicht wie Plotin das menschliche Denken im reinen Geist auf, sondern begreift sich selbst als Gegenstand seines Denkens. Die Deckung von Sein und Denken ist nicht

---

[81] 3, 8, 10; 3, 9, 3.

[82] de trin. 7, 4, 7; 15, 23, 43 s. Benz, Marius Victorinus 381 ff.; cf. Hessen, Platonismus u. Prophetismus 141 f.; s. Puech-Quispel, Vig. Christ. 9, 1955, 86 f. *De toute façon la question ne va pas tarder à se poser dans toute son acuité et à placer les philosophes et les théologiciens du III^e siècle devant une option décisive: il faudra choisir entre le* Ἕν *et le* Νοῦς, *entre un Dieu impersonnel et un Dieu personnel. Le néoplatonicien Plotin prendra parti pour le premier: l'un, la plus haute de ses trois Hypostases, se situe au-dessus de l'Intellect, qui ne prend place qu'au deuxième rang; il est au dela de tout intelligible et de toute connaissance, fût-ce d'une connaissance dont il serait ensemble l'objet et le sujet; il ne se pense lui-même.*

[83] s. Blic, Platonisme et Christianisme dans la conception augustinienne du dieu Créateur, Rech. d. science rel. XXX 1940, 172 ff.

[84] civ. D. 11, 26; cf. de trin. 9, 2, 2 31. 961; 10; 12, 19 Sp 984; 14, 8, 11 Sp. 104 1044, de ver. rel. 73 Sp. 154. Sol. 1, 4 Sp. 871.

[85] de trin. 9, 18 *mens cum seipsam cognoscit, sola parens est et notitiae suae et cognitum enim et cognitor ipse est.*

[85a] Stumpf 50 ff.

mehr ein essentieller Vorgang, sondern ein existentieller[86]. Die Existenz ist die Voraussetzung der Seinserhellung[87].

VIII

Die Sicherung des existentiellen Selbstbewußtseins bildete bereits in der Oikeiosislehre den Ausgangspunkt für die Selbsterkenntnis, die das eigene Sein in seiner Essenz erhellt[88]. Augustinus sah diese Problematik im Lichte der neuplatonischen Auffassung, die das Denken als Selbstbewußtsein des Seins verstand. Wenn er nun aber in diesem Zusammenhang die *memoria*[89] zur Voraussetzung der Selbsterfahrung macht, fassen wir noch einmal ein Motiv des vorneuplatonischen Denkens des Antiochos. Denn er sah gerade in der *memoria* das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes, durch die er in der Stufung des Lebens seine Besonderheit gegenüber Pflanzen und Tieren erhält[90]. Auch

---

[86] Bréhier, Histoire de la philosophie I 2 S. 515 *Aussi ne peut-on parler qu'avec beaucoup de précautions et de réserves du platonisme de saint Augustin ... la spiritualité augustinienne est très loin de celle de Plotin: que l'on compare les fameux passages du traité sur la trinité rappelés à Descartes par ses contradicteurs, ou il est parlé de la science interne par laquelle nous savons que nous sommes et que nous vivons, aux passages de Plotin sur les hypostases qui se connaissent elles-mêmes, on verra combien cette connaissance de soi a un sens différent chez les deux auteurs; chez saint Augustin elle est une connaissance qui échappe à toutes les raisons de doutes apportées par les Académiciens; elle est la connaissance d'un fait d'une existence, non d'une essence. Chez Plotin elle est bien différente; elle est la connaissance de l'essence intelligible des choses, identique à l'essence de l'intelligence; se connaître, c'est connaître l'univers; il agit non pas de se sentir vivre et exister, mais de connaître des réalités.*

[87] Er braucht zur Selbsterkenntnis keine Vermittlung, er hat sich selbst. de trin. 10, 3, 5 und erkennt sich durch sich selbst: *semetipsam per semetipsam novit.* Alles Suchen und Fragen ist selbst schon eine primäre Form der Selbsterkenntnis ebda 10, 3, 5 ff. Sol. 2, 1, 1. Er ist sich selbst in unmittelbarer Präsenz gegeben, de trin. 14, 4, 7 *nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est, nec menti quidquam magis praesto est quam ipsa sibi.*

[88] cf. Cic. Lucullus 29 *nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat.*

[89] Für die Einzelheiten seiner *memoria*-Lehre s. Söhngen, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre in „Aurelius Augustinus" 367 ff. (jetzt auch in: Die Einheit der Theologie 1952, 63 ff.; Delahaye, Die *memoria-interior*-Lehre d. hlg. Augustinus u. d. Begriff der Apperzeption b. Kant, Diss. Würzburg 1936: vgl. Schmaus 313; Guardini, Die Bekehrung d. Aur. Aug. 31 ff. Antike 10, 1934, 172 ff. Stumpf 90 ff., 115 ff.; Kusch, Festschrift f. Dornseiff 159 ff. Augustinus Magister I Warnach 430 ff. Allers 477 ff. Winkler 511 ff. Cilleruelo 499 ff. Schneider 192 ff.; Chaix-Ruy's. Augustin, temps et histoire 1956, 19 ff. Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et s. Augustin 199 ff. Zum Unterschied gegenüber Plotin. ebd. 92 ff. 213 ff.

[90] Cicero Tusc. I 56 *si nihil esset in eo nisi id, ut per eum viveremus, tam natura putarem hominis vitam sustentari quam vitis, quam arboris; haec enim*

das knüpft wieder an Aristoteles[91] an, bei dem schon die Kluft zwischen αἴσθησις und ἐπιστήμη, die Platon aufgerissen hatte, sich zu schließen beginnt[92]. Jetzt wird auch die Erkenntnis zu einem stufenweise fortschreitenden Entwicklungsprozeß. Die Stoa überträgt die Formen der geistigen Erkenntnis auf die sinnliche Erfahrung. Die sinnlichen Wahrnehmungen werden jetzt zu den Schriftzeichen, die auf die leere Schreibtafel eingetragen werden[93], die Wahrnehmungsbilder zu dem Licht, das erhellend sich selbst erhellt[94]. So bedarf auch bei Antiochos der Geist der Sinne. Er ist ihre Quelle[95], von der sie ausstrahlen, sie, seine Diener[96]. Sie beschaffen das Material, das als Abdrücke und Eindrücke der sinnlich erfahrenen Wirklichkeit von der *memoria* festgehalten wird[97]. Die *memoria* wird zur Schatzkammer[98], deren Schätze der Geist sich bedient. Er ordnet und vergleicht sie, faßt

---

etiam dicimus vivere. Item si nihil haberet animus hominis, nisi ut appeteret aut fugeret, id quoque esset ei commune cum bestiis. Habet primum memoriam ...

[91] cf. Met. 980a 29, wo er allerdings den höheren Tieren eine gewisse Vorstufe zuzuerkennen geneigt ist, doch siehe de an. 428a 10 de memor. 451a 14.

[92] Cassirer, Ar. de anima 100 ff. Brentano, Psychologie d. Aristoteles 82 ff. Boll, Studien über Claudius Ptolemaeus 79 ff. Regenbogen 1559.

[93] Plut. epit. IV 11 — Galen hist.-phil. (Diels, Dox. 635. SVF II 83) Οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν. εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται. vgl. Ar. de anima 430a 1. Gronau, Pos. u. die jüd.-christl. Genesisexegese 165 ff. Grumach, Physis u. Agathon in der alten Stoa 10.

[94] Der Lichtvergleich b. Arist. anima 430a 15 cf. 424b 9 übertragen auf die φαντασία Plut. ep. IV 12, 2 εἴρηται δὲ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός (cf. Ar. an. 429a 1) καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσι ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν. Zum Ganzen Jaeger, Nemesius v. Emesa 42 ff. 57; cf. auch Boll a. a. O. 77 ff. Barth, Philosophie der Erscheinung 1947 I 193.

[95] Cic. Luc. 30 *sensuum fons est atque ipse sensus est* cf. de fin. 5, 59 *animum sensibus ornavit* s. Reinhardt Kosmos 289. Luck 41, 1. cf. Aug. civ. 11, 3 ... *quae animo ac mente sentiuntur — quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit.*

[96] Plat. Tim. 37 b. Arist. de sens. 1, 437a 2. Cic. de leg. I 26 *tamquam satellites ac nuntios* Tusc. 1, 46; Luc. 30 ... *ut sensus ad res percipiendas intenderemus* cf. Aug. civ. 11, 27. Sinne als Tore und Fenster, *per quas nuntietur aliquid interius habitanti animo* Misc. I 5, 15. *Ratio* als *iudex* Cic. Tusc. 1, 46 Aug. civ. 11, 27. serm. 65, 4, 5. lib. arb. 2, 164 ff.; Conf. 10, 6, 9 Phil. opif. mund. 139. q. det pot. ins. s. 33. 85. conf. 19. mut. nom. 27. spec. leg. 1, 17: 3, 112: Reinhardt, Kosmos 282 RE 581. Jaeger 21 ff. Boll 79.

[97] Cic. Luc. 34 *inpressum in animo atque mente* cf. Aug. Conf. X 6, 18.

[98] Cic. Luc. 30 *itaque alia sic arripit, ut iis statim utatur, alia quasi recondit, e quibus memoria;* SVF II 83 I 64 μνήμη θησαυρισμὸς φαντασιῶν Pohlenz, Stoa I 56 f. II 32. Aug. civ. 15, 22 *haec igitur omnia et quae per sensus sui corporis et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thensauro memoriae condita tenet.*

sie zu Begriffe zusammen[99]. Mit ihrer Hilfe erhebt er sich stufenweise zur Weisheit[100].

Die Sinne schaffen die Voraussetzung für das begriffliche Sein, das seinen Ort im Geiste hat, der Geist wird zu dem ἐκμαγεῖον, dem sie aufgedrückt werden. Wir bekommen so ein doppeltes ἐκμάγεῖον, das Sein der Welt, das als Abbild des ideellen Seins geprägt ist, und die menschliche *memoria*, die die Begriffsbildung ermöglicht. Aber Aristoteles hatte bereits das platonische ἐκμαγεῖον auf den Geist übertragen[101]. In diesem Sinne versteht nun Antiochos die platonische Ideenlehre: indem Gott sich in der νόησις νοήσεως denkt[102], denkt er die

---

[99] Cic. Luc. 26 *cum ea quae quasi involuta fuerunt aperta sunt, tum inventa dicuntur ... itaque argumenti conclusio quae est Graece* ἀπόδειξις *ita definitur; ratio quae ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur adducit* cf. 30 *cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum* (Witt, Albinos 32 f., 52); ebda. 21 *quo e genere nobis notitiae inprimuntur ... notitiae ... eius modi visis inpressae* cf. Ac. 42 *quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.* Die Vorstufe hierzu bei Aristoteles d. anima 432a 4 ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐδὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίοι ebda 431a 16b 2. memor. 449b 33. 450a 25.

[100] Cic. de leg. 1, 26 *sensus tamquam satellites attribuit ac nuntios, et rerum plurimarum obscuras* (s. dazu Reinhardt RE 578) *nec satis inlustratas* (so möchte ich lieber im Hinblick auf § 59 die Lücke ergänzen) *intelligentias inchoavit quasi fundamenta quaedam scientiae ...* 27 *nunc perspicuum fit illud ... ipsam per se naturam longius progredi, quae etiam nullo docente, profecta ab iis, quorum ex prima et inchoata intelligentia genera cognovit, confirmat per se rationem et perficit.* 59 *adumbratas intelligentias ... quibus inlustratis ... cernat se beatum fore.* Hier wirkt überall noch Aristoteles nach. Wie die *artes ... repertae ... docente natura* § 26 auf ihn verweisen, so erkennen wir hier seine Erkenntnislehre wieder, nach der das geistige Sein als Möglichkeit im Dunkel liegt, im Erkennen aber gelichtet wird (cf. Witt, Albinos 55 νοῦς *is strictly the actualization of what is first of all potential)* Die *inchoatae intellegentiae* entsprechen der *virtus inchoata* cf. leg. 1, 44 de fin. 5, 59. ebda. 43; 4, 34. Nicht richtig Pohlenz, Stoa I 244 II 126. Grundfragen 97 ff.; der Geist als ἐκμαγεῖον s. Philon q. d. s. inm. 42 αἴσθησις ... εἰσθεσίς τις ... οὖσα τὰ φανέντα ἐπεισφέρει τῷ νῷ. τούτῳ γὰρ, ἐπειδὴ μέγιστον ταμεῖον καὶ πανδεχές, πάνθ' ὅσα δι'δράσεως καὶ ἀκοῆς καὶ τῶν ἄλλων αἰσθητικῶν ὀργάνων ἐντίθεται καὶ ἐναποθησαυρίζεται, φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ· ὧν γὰρ εἰσήγαγεν ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων, ὥσπερ δακτύλιός τις ἢ σφραγὶς ἐναπευάξατο τὸν οἰκεῖον χαρακτῆρα· κηρῷ δὲ ἐοικὼς ὁ νοῦς τὸ ἐκμαγεῖον δεξάμενος ἄκρως παρ' ἑαυτῷ φυλάττει q. r. div. her. 181 ἡ ψυχὴ, τὸ κήρινον, ὡς εἰπέ τις τῶν ἀρχαίων, ἐκμαγεῖον ....

[101] Cherniss, Aristotle's criticism of Plato and the Academy I 1944 93, 112 ff. 468.

[102] Albinos 163, 27 εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς 163, 13 ἰδέα νόησις θεοῦ 164, 26 ἑαυτὸν ἂν οὖν

Ideen als den Bauplan der Welt[103]. Wie ein Künstler überträgt er seine geistige Konzeption auf die Materie, die von ihnen geprägt wird[104].

καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα νοεῖ (ὁ θεός) καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα s. Theiler, Neuplatonismus 16; zur Idee als Gedanke vgl. Stob ecl. I 136, 21 τὰ ἐννοήματά, φασιν, μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὥσανεὶ δέ τινα καί ποια φαντάσματα ψυχῆς. ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι cf. SVF I 65, 2 II 53/6; 61; die Voraussetzungen letztlich schon bei Aristoteles Met. 1032b 23 de gen. an. 730b 15 de an. 431b 29 (hierzu Hartmann, Kl. Schr. II 106); der Ort der ἔννοια nach Antiochos die *memoria* Cic. Ac. 30 (Die Idee, als notio (ἔννοια) gefaßt, ist auf dem Weg, zum Begriff zu werden. Hartmann, Kl. Schr. II 123 f.). „Die sich daraus ergebende Bestimmung der Idee, daß sie Objekt des Nus ist, ohne transzendent zu sein, stimmt, wie man längst gesehen hat, mit den Tusc. überein" Reinhardt RE XXII 581; das führt uns noch einmal zu Tusc. I 56, wo wir bereits die Spuren des Antiochos wiederfanden (Anm. 90). Cicero schließt hier unter direkter Bezugnahme auf Platons Menon und Phaidon die Darstellung der Anamnesislehre an; ich halte dies zwar für einen persönlichen Exkurs Ciceros; er setzt aber die antiochische Auffassung der Idee als Gedanke voraus. Wenn übrigens Augustinus anfänglich der Anamnesislehre zuneigt, so steht er unter dem Einfluß der ciceronianischen Stellen.

[103] Seneca ep. 64, 7 *Plato adicit exemplar, quam ipse ideam: nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ipse concepit et posuit. haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet ... plenus his figuris est, quas Plato appellat immortales, immutabiles, infatigabiles* cf. 58, 19; das entscheidende Zeugnis bietet Varro civ. 7, 27 *dicit aliud significari caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas.* cf. Cic. orator 8. Albinos 163, 17. Chalcid. 361, 21; 367, 12. 21. Phil. op. 17 ff. de ebr. 133. Cher. 86. leg. all. 3, 96. migr. Abr. 103, fug. et inv. 12. mut. nom. 80. 135. spec. leg. 1, 47. q. r. div. her. 280; Cornut. 20 p. 35, 7 Leisegang, Denkformen 393 ff.

[104] Sen. ep. 58, 19 *talia ergo exemplaria infinita habet rerum natura ... quae quodcumque fieri ab illa debet, exprimitur ... ex hac (idea) quod artifex trahit et operi inposuit, idos est ... alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita ... idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus, sed ante opus* cf. 65, 4 *tertia est forma, quae unicuique operi inponitur, tamquam statuae; nam hanc Aristoteles idos vocat* cf. 90, 29 *aeternamque rationem toti inditam et vim omnium seminum figurantem;* Asclepius S. 299, 12 Nock *natura ... per speciem imaginans mundum* (die dort gegebene Seinsdihaerese, für die Scott, Hermetica III 15 ff. auf Antiochos verweist, entspricht der bei Seneca ep. 58, 6 ff., wozu Theiler 4 ff.) Arius Didymus b. Euseb. praep. ev. XI 23, 3 Stob. ecl. eth. I 12 135, 20 W — Diels Dox. 447, 2 τῶν κατὰ φύσιν αἰσθητῶν κατὰ γένος ὡρισμένα τινὰ παραδείγματα φάμενος εἶναι τὰς ἰδέας, ὧν τὰς ἐπιστήμας γίγνεσθαι καὶ τοὺς ὅρους ... ὃν τρόπον δὲ σφραγῖδος μιᾶς ἐκμαγεῖον γίνεσθαι πολλὰ καὶ συχνὰς εἰκόνας ἑνὸς ἀνδρός, οὕτως καὶ μιᾶς ἑκάστης ἰδέας αἰσθητῶν σωμάτων φύσεις παμπλήθεις. Ausgangspunkt ist Platon Tim. 50c ff.; Aristoteles Met. 988a 1 (s. dazu Wilpert, Zwei arist. Frühschr. 202 ff.; Cherniss 107h; ebda. 1015a 16 10 55b 8 de cael. 306b 19 de gen. 319a 19; 329a 14 Theophr. b. Simpl. (Diels, Dox. 485, 2) danach Cic. Luc. 118 Alb. 163, 3 Okellos 20, 24 Asclep. 3, 315, 24 Plut. de Isid. 54, 1, 373 a. de an. procr. 3, 1013c; 22, 1023. de def. or. 35, 429 a. Phil. leg. all. II 4, 69.

Es ist nun aber bezeichnend, daß Augustinus dort, wo er sich ausdrücklich über die platonische Ideenlehre äußert, nicht neuplatonischen Quellen folgt, sondern die vorneuplatonische Fassung dieser Lehre wiedergibt[105], die Theiler m. E. mit Recht auf Antiochos zurückgeführt hat[106], wie er auch sonst von hier beeinflußt ist[107]. Zweifellos zeigt sich dies aber in seiner Auffassung von der *memoria*, zu der es im Neuplatonismus keine Parallele gibt. Zwar leitet auch er nicht mehr das geistige Erkennen aus der sinnlichen Erfahrung ab, wenn er auch gegenüber den Akademikern ihren allerdings nur relativen Wahrheitsgehalt nicht bestreitet. Mit den Neuplatonikern setzt er für die geistige Erkenntnis einen eigenen Seinsbereich im Innern des Menschen an. Der Ort der Seinserfahrung ist aber die *memoria*. Wie es bei Antiochos eine der ontischen entsprechende gnoseologische Stufung gab[108], die von der Welt der *visibilia* und *corporea* mit Hilfe der *memoria*[109] zu den *invisibilia* und *incorporea* und damit zur Selbst- und Gotteserkenntnis führte[110], so ist auch bei Augustinus die *me-*

---

[105] de div. qu. 46 de ideis, s. Solignac in Aug. Magister I 283 ff., auch Ritter, Mundus intelligibilis 39 ff.

[106] Neuplatonismus 1 ff. Luck 28 ff. Klibansky, The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages, London 1944, 27, Kraus-Walzer, Galeni compendium Timaei Platonis 1951, praef. 7 f. s. auch Dodds, Proclus the elements of theology; Pohlenz Stoa I 255. II 132 sieht in ihm zu einseitig den Sensualisten; ausgeschlossen als Quelle erscheint mir Poseidonios (Jones, Class. Phil. 1926, 318 ff. Schwyzer RE XX Plotin 577).

[107] Barion, Plotin u. Augustinus 1935, 36 ff. Armstrong in Aug. Mag. I 283.

[108] Cic. Luc. 30 *is gradibus ad sapientiam pervenit.* de fin. 5, 40 *multis gradibus adscendit* . . .

[109] Luc. 22 *(memoria) quae* . . . *philosophiam* . . . continet (Reinhardt RE 580).

[110] vgl. Cic. Tusc. 5, 69 *horum nimirum adspectus impulit illos veteres et admonuit* (cf. Tusc. 1, 45; vgl. Aug. Conf. 7, 10 *inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea;* de mag. 11, 38. 14, 16 Sol. 1, 1, 3) *ut plura quaererent. inde est indagatio nata initiorum et tamquam seminum* . . . Seneca ep. 90, 30 *ad initia rerum redit aeternamque rationem toti inditam et vim omnium seminum proprie figurantem. tum de animo coepit inquirere* . . . *deinde a corporalibus se ad incorporalia transtulit* cf. 88, 21. s. Zepf, Gymnasium 65, 1958, 365 ff. Philon spec. leg. I 49. Albinos 7 (Bei Cic. Tusc. 5, 68 ff. de leg. 58 ff. u. Seneca ep. 90 der zur Selbsterkenntnis führende Aufstiegsweg mit der antiochischen Dreiteilung der Philosophie verbunden). s. auch Strohm, Mus. Helv. 9, 1952, 163, 175. cf. Seneca, de otio 32, 4 . . . *ut inquisitio transeat ex apertis in obscura et aliquid ispo mundo inveniat antiquius.* Bei Varro vermitteln die *liberales artes* den Übergang zu den *invisibilia:* Claudianus Mamertus, de statu animae II 8 CSEL 11, 130 *Varro* . . . *quid in musicis, quid in arithmeticis, quid in philosophomenon libris divina quadam disputatione contendit, nisi ut a visibilibus ad invisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea, hoc est in adversa sibi dilapsum sui compotem faciat* cf. Cassiodor, d. arte disc. 6, 70 1213 a. Ps. Boeth. de geometria 63, 1353a (Migne) s. Fuchs 158, 1 Lorenz, ZKG 67, 1955/6 37 ff.; dementsprechend Aug. de mus. 6, 2, 2 Sp. 1163 (Migne 32) *ut a corporeis ad incorporalia transeamus* cf. d. ver. rel. 29, 52 Sp. 145 Retr. 1, 3, 1; 1, 6; 1, 11, 1 de

moria[111] dem geistigen Stufungsweg eingebaut. Sie umspannt die neuplatonische Diastase zwischen dem Draußen und Drinnen, dem sinnlichen und geistigen Bereich, aber das geistige Sein wird nicht mehr aus dem Sinnlichen herausgelöst, sondern im Licht, das von oben einfällt, erhellt und gesichtet[111a]. Hier erfährt der Mensch auch sein seelisches Sein, besitzt der Geist sich in unmittelbarer Präsenz[112]. Das Selbstbewußtsein ist nicht mehr nur die Innenseite der Seinserfahrung, die ἐντὸς ἀφή der Oikeiosislehre. Trotzdem bleibt aber die *me-*

---

ord. 1, 2, 4 de quant. an. 15, 25, 1049. ep. 101, 3 de trin. 14, 5; s. Marrou, Augustin et la fin de la culture antique 113 ff. 129 ff. 186 ff.; ders. Hist. de l'éducation dans l'antiquité 243 ff.; S. 259 ff. der deutschen Ausgabe, hgb. v. Harder, 1957; Svoboda 29 ff. Dyroff 40 ff. 51 ff.; auch Curtius, Eur. Lit. u. lat. Mittelalter 45 ff. 81 ff.; ähnlich auch Cicero Hortensius frg. 23 M; Philon Völker, Fortschritt u. Vollendung b. Phil. v. Alex. 1938, 171 ff. Justin ap. 2, 4, bes. Gregor Thaum. in Orig. VIII 109 ff. (ebenfalls zur Selbsterkenntnis führend) Orig. Brief an Greg. 1. Comm. in cant. cant. II (VIII 209, 24) de princ. II 11, 4 (V 187, 22) Euseb. hist. eccl. VI 18, 3. Diese Tradition, die diese Stufenfolge von der Welt über die Selbst- zur Gotteserkenntnis aufgebaut sein läßt, setzt sich über Philon (de praem. et poen. 43 οἷα διά τινος οὐρανίου κλίμακος cf. somn. I 146 ff. q. rer. div. her. 68 vgl. Drummond, Philo Judaeus, London 1888 I 315; Dibelius, Gnomon 1929, 164) zu den Alexandrinern fort (cf. noch Orig. c. Cels. 7, 46 II 198, 14 οἱονεὶ ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι Völker, Der wahre Gnostiker n. Clem. Alex. 1952, 392 ff.). Sie wirkt weiter im Mittelalter von Joh. Scotus, de div. nat. 2, 6 Sp. 532 *rerum universitas ... scala ... per quosdam scalares gradus ... gradatim ascendere* bis Bonaventura, breviloq. 2, 12 S. 230 Quar. wo 3, 3 S. 304 der Ausdruck *ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati* mit seinem Anklang an die Tusculanenstelle (5, 70) einen Rückgriff auf Cicero spüren läßt, der von Nic. Cus. de mente (Cassirer, Individuum u. Kosmos in Phil. d. Ren. 205) bewußt aufgenommen wird.

[111] Deutlich zeigt noch der Stufenweg in Conf. 10, 7, 11 den Zusammenhang mit der Seinsstufung. *per ipsam animam meam ascendam ad illum. transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo ... est alia vis, non solum qua vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam ... transibo et istam vim meam ... transibo ergo et istam naturae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me et venio in campos et lata praetoria memoriae.* Auch in dem neuplatonisch abgewandelten Aufstiegsweg Aug. 's. (s. Henry, La vision d'Ostie 1938; Lebreton, Rech. d. science rel. 28, 1938, 457 ff. Cayré, Rev. d'asc. et de myst. 1939, 181 ff.; Marrou Aug. Retr. 1949, 645 f.; Courcelle, Rech. s. l. Conf. 157 ff. 220. 55 O'Meara, The young Aug. 131 ff.; Pépin, Rev. d. hist. des rel. CXI 1951, 155 ff. Mandouze, Aug. Magister I. 67 ff.) zeigen sich deutliche Reminiszenzen des vorneuplatonischen Stufengangs. cf. 1, 17, 23. 9, 10, 24. Bei Plotin entspricht der Seinsstufung nur der Gegensatz zwischen dem κόσμος αἰσθητός und νοητός. Der Aufstieg führt auch nicht zur *mens* oder der *memoria,* sondern zu den νοητά Henry 23. Courcelle 223, 7. Pépin 160. Mandouze 72, 1. vgl. noch de trin. 12, 5, 13. 25. enarr. in ps. 41, 1 ff. Hessen, Aug.'s Metaphysik d. Erkenntnis 193, 214 ff.

[111a] «elle a deux entrées, une inférieure par laquelle s'introduisent les images provenant des sens, l'autre, supérieure par laquelle pénètrent les jugements, les raisonnements et les recherches les plus hardies de l'esprit». Chaix-Ruy 25.

[112] de trin. 14, 4, 7 Sp. 1040 *nec menti quidquam magis praesto est quam ipsa sibi.* civ. D. 11, 28 Conf. 10, 12, 19 Stumpf 50 ff.

moria die Voraussetzung für jede Form der Seinserfahrung. Alles Sein kann überhaupt nur insoweit in Erfahrung gebracht werden, als es in den labyrinthischen Räumen der *memoria* enthalten ist.

Damit wandelt sich aber auch, wie zuerst in *de trinitate* sichtbar wird, der Ternar[113]. An die Stelle des Seins rückt jetzt die *mens* oder die *memoria*. Denn das Sein hat nur noch Bedeutung in seiner Erhellbarkeit. Die Erhellung vollzieht sich aber nicht mehr im objektiven, sondern im subjektiven Bereich. Das Selbstsein gewinnt nicht mehr am objektiven Sein Subsistenz, indem dieses der Möglichkeit zur Verwirklichung verhilft, jetzt ist die Erhellbarkeit des Seins an das subjektive Sein des Geistes gebunden. Erkenntnis ist die Verwirklichung des memorialen Wissens[114], wird im Denken erzeugt[115].

Die Gnoseologie erhält den für das abendländische Denken bezeichnenden Vorrang vor der Ontologie. Denken ist nicht mehr Erhellung des Seins, sondern der Denkprozeß bestimmt die Auffassung vom Sein. Das zeigt sich radikal im Übergang zum göttlichen Sein und Denken[116]. Hier wird der die menschliche Psychologie bestimmende Ternar nicht mehr aufgehoben wie bei Aristoteles, sondern das göttliche Sein stellt ihn in seiner Reinheit dar. Was sich auf den unteren Seinsstufen abspiegelt, hat sein Urbild in Gott. So entspricht auch der göttliche Urgrund der menschlichen *memoria*[117]. Er ist das Sein in seiner Erhellbarkeit. Die Seinserhellung ist aber, was Augustin selbst noch als Paradox empfindet, ihrerseits der Grund für die Seinswerdung in der Welt[118].

---

[113] Über das Verhältnis der beiden neuen Ternare *mens — notitia — amor* und *memoria — intelligentia — voluntas*, deren Unterschied hier für uns ohne Belang ist, Schmaus 235 ff.; bei Plotin gibt es hierzu keine Parallele Axel Dahl, Aug. u. Plotin, Unt. z. Trinitätsproblem und z. Nuslehre, Lund 1945, 68.

[114] de trin. 15, 21, 40 *memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus.*

[115] ebda. 15, 10, 10 Sp. 1071 *necesse est ... ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum, quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est ab illa scientia, de qua formatur, formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum, quod in corde discimus.*

[116] Zur Trinitätslehre außer Schmaus s. noch Eibl a. a. O. 322 ff. u. Augustinus, Vom Götterreich z. Gottesstaat 1951, 110 ff.

[117] civ. Dei 11, 10 ... *una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt.* cf. div. qu. 83, 46. Conf. 1, 6, 9. trin. 10, 11, 18. Rintelen, in „Aurelius Aug." 215, Kusch a. a. O. 137.

[118] civ. 11, 10 *ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.* Conf. 13, 28. gen. ad Litt. 5, 4, 3 trin. 6, 10; 15, 13.

Der Geist ist jetzt substanziiert[119]. Das Selbstbewußtsein löst sich aus dem Seinsbewußtsein, es besteht vor aller inhaltlicher Erfülltheit und wird gerade dann sichtbar, wenn sein Inhalt abgezogen wird[120]. In dieser Ablösung verliert das Selbstbewußtsein auch seinen Zusammenhang mit dem Weltbewußtsein. Es besteht nicht mehr in seiner Gegenstellung zum Kosmos, erhellt sich nicht mehr am Kosmos. Die relevante Seinsbeziehung reduziert sich auf die Gottbezogenheit, von der das erhellende Licht einfällt: *deum et animam scire cupio — nihilne plus? — nihil omnino*[121]. Der Kosmos wird dagegen zum Bereich eitler *curiositas*[122].

Damit stehen wir dort, wo H u s s e r l die augustinische Problematik aufgriff: Die Weltverlorenheit wird die Voraussetzung für das Selbstbewußtsein, aus dem das Seinsverständnis gewonnen wird. Das Ich hat sich seinen Vorrang vor dem Sein errungen, und damit ist der Weg frei für die eigentümliche Struktur des abendländischen Denkens, das sich zu einer Gegenpolarität des antiken entwickelt[123].

Seit Descartes die Sicherheit des Denkens auf das Ichbewußtsein basierte, seit Kant mit der kopernikanischen Wendung seines Denkens den Begriff der transzendentalen Apperzeption einführte, kreist nun das neuzeitliche Denken um die Idee des Ichs als eines konstitutiven Faktors des Denkvorgangs. Dabei löst sich von dem empirischen und individuellen Ich das reine, das transzendentale, das universale Ich ab und repräsentiert, von der individuellen Erscheinung entbunden, die Idee der Ichheit. Erst dieses Ich, das der bunten Fülle der Erscheinungen und Sensationen gegenübertritt, besitzt die einheitsstiftende Kraft, dem Denken seine apriorische Überzeitlichkeit und Geltung zu verschaffen. Und wie immer auch das Verhältnis des denkenden Ichs zu seinem Gegenstand gefaßt wird, im Denkprozeß selbst spricht sich nicht nur das Sein aus und werden nicht nur die Dinge an sich gefaßt, sondern das Ichbewußtsein dringt gestaltend und formend in die Seinserfahrung ein, ja das Seinsbewußtsein erscheint nur als eine Entwicklung des Selbstbewußtseins.

Augustinus steht zwischen den Zeiten, dem Altertum verbunden, aber schon auf die neue Zeit hinweisend. Der Singularität seiner Stel-

---

[119] de trin. 10, 10, 16 *quapropter cum mens se novit, substantiam suam novit,* cf. ebda. 9, 12, 18 Sp. 970 *mens cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae et cognitum et cognitor ipse est.*

[120] ebda. 10, 10, 16 *quidquid de se remanet, hoc solum ipsa est.* cf. D e l a h a y e 120 f.

[121] Sol. 1, 2, 7; 2, 1, 1 de ord. 18, 47 zum Sinn dieser Reduktion M a r r o u a. a. O. 683 ff. K a m l a h 349 ff.

[122] Conf. 10, 8, 12. de ver. rel. 29, 52. trin. Prooem. 1.

[123] s. meine Bemerkungen Gymnasium 58, 1951, 98 ff.

lung entspricht aber auch die einzigartige Weise, in der er zur Tradition steht. In ihm vereinigen sich Strömungen aus ganz verschiedenen Zeiten, aus denen er seine Anregungen schöpft[124]. Anregungen aus der Oikeiosislehre dienen ihm sogar zum Ausbau seiner Trinitätslehre. Die Tradition bindet ihn nicht und engt ihn nicht ein, sondern weckt seine eigenen schöpferischen Kräfte. Und darin liegt seine Bedeutung.

JACOB BURCKHARDT AUF DER HÖHE DES LEBENS

Betrachtungen zu seinen klassischen Werken und zum Problem seiner Biographie

WILLY ANDREAS

Zwischen dem Erscheinen des zweiten (1950) und des dritten Bandes (1956) der Burckhardtbiographie Werner Kaegis sind nahezu sechs Jahre vergangen*). Die Pause erscheint jedoch verhältnismäßig kurz, mißt man sie an der Inhaltschwere eines anderthalb Jahrzehnte umfassenden Lebensabschnittes (1846—1860). Er hebt an mit dem Augenblick, da Jacob Burckhardt bei Como die italienische Grenze überschreitet (Frühjahr 1846), um so rasch wie möglich nach Rom zu gelangen. Dem Aufenthalt dort und in Neapel sowie der Rückreise über Umbrien, Florenz, Ravenna und Venedig schließt sich das knappe, aber mit Arbeit angefüllte Berliner Urlaubsjahr des jungen Basler Extraordinarius als Helfer Franz Kuglers an (1846/47), das ihn später im Ganzen seines Daseins ein friedliches Idyll der Stille deuchte. Erneut unternommenen eindrucks- und plänereichen römischen Wanderungen und dem Ausbruch revolutionärer Bewegungen ringsum folgt nach lockenden Aussichten in Berlin die Entscheidung zugunsten Basels mit der Neubestätigung der Professur durch die Universitätskuratel: Eine Zeit bedeutsamer innerer Wandlungen und Erlebnisse, poetischer Schöpfungen und geistiger Neuansätze in Wissenschaft und Unterricht brach an. Mit der vielschichtigen

---

[124]) vgl. Lorenz, ZKG 67, 1955/56, 39 „Die Hinneigung Varros zum Neupythagoreismus und seine über Antiochos von Askalon gehenden Beziehungen zum mittleren Platonismus lassen die bei Augustin vorliegende Synthese von Varro und dem Neuplatonismus nicht als unnatürlich, sondern als geistesgeschichtlich wohlbegründet erscheinen."

*) Werner Kaegi, Jacob Burckhardt. Eine Biographie. Bd. III: Die Zeit der Klassischen Werke. Basel/Stuttgart: Benno Schwabe & Co 1956. XXIV, 769 S, 32 Tafeln.

Vorbereitung des „Zeitalters Constantins des Großen" (1853), mit den kunstgeschichtlichen Präludien und Reisen für den „Cicerone" sowie dessen Vollendung (1855) ist ein weiterer Abschnitt umschrieben, den das Intermezzo der Berufung ans Polytechnikum von Zürich arbeitsmäßig, akademisch, aber auch nach der geselligen und menschlichen Seite hin ungemein bereichert. Mit der Rückkehr in die ihm zeitweise verleidete Heimat, mit der endgültigen Neubegründung seiner Existenz und der Vollendung des dritten großen Meisterwerkes der „Kultur der Renaissance in Italien" (1860) steht man am Abschluß einer mannigfach bewegten Lebensperiode, die wiederum von zahlreichen z. T. recht gewichtigen Nebenarbeiten umrankt ist und in reizvolle biographische Seitenpfade hinausführt. Die Höhe des Schaffens ist damit erreicht, ja in bestimmtem Grade trotz der noch nachkommenden „Griechischen Kulturgeschichte" und der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" überschritten.

Angesichts der Fülle und Tragweite der Inhalte versöhnt man sich trotz nicht zu unterdrückender Bedenken mit der Dickleibigkeit des nahezu 800 Seiten (XIV u. 769) umfassenden Bandes. Eine kostbare Beigabe sind 32 Abbildungen Burckhardt'scher Bleistiftzeichnungen, überwiegend antike oder italienische Baudenkmäler, in dem für ihn charakteristischen sorgfältig feinen Architektenstil. Kenner Roms werden daran ihre besondere Freude haben. Was hat Burckhardt allein da in sich aufgenommen und skizziert! Das offenbar porträtmäßig hochstehende, künstlerisch geschmackvolle Ölbildnis des Fünfunddreißigjährigen ist die Arbeit einer aus Karlsruhe i. B. stammenden Malerin Hermine von Reck. Auch die Reproduktionen aus den Eusebiusexzerpten, aus Notizbüchern der Cicerone-Reise und einem Zürcher Kollegmanuskript sind willkommen.

Die Quellenlage war für den Verfasser nicht durchweg günstig, in mancher Hinsicht sogar recht brüchig. Burckhardts Briefe an den Vater, der die Rückberufung nach Basel noch erlebte und als „volle Rehabilitierung" empfand, hatte er selbst nach dessen Tod (1858) vernichtet. Das ist im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Antistes und seiner von dem Sohn aufgegebenen religiösen Welt ein höchst empfindlicher Verlust. Fast gleichzeitig mußten auch die Briefe an Franz Kugler nach Burckhardts Willen vernichtet werden — ebenfalls eine sehr schmerzliche Einbuße. Der dritte Band der von Max Burckhardt (Basel) vorzüglich, ohne überladenen Kommentar edierten kritischen Briefausgabe (April 1846 — März 1858) bringt teilweise Ersatz, enthält freilich nur wenige, nicht sehr ergiebige Schreiben an die Geschwister. Der Niederschlag der Korrespondenz mit den Freun-

den der Bonner Zeit, dem Ehepaar Kinkel und den Brüdern Schauenburg, ist reicher als zu erwarten. Aber die Ablösung ist in verschiedenen Graden und Formen im Gang, Kinkel gegenüber schon sehr früh. Mit Geibel und dem heiteren Paul Heyse hat der freundschaftliche Verkehr, der im Zeichen des gastlichen Kuglerschen Hauses zu Berlin einsetzte und durch seine gehaltene Art vor Stimmungsrückschlägen wohl auch geschützter war, länger gedauert.

Mit am meisten zu bedauern ist das Fehlen eines eigentlichen Briefwechsels zwischen Gottfried Keller und Burckhardt. Der halbamtliche, in einer Berufungssache schon in der Spätzeit (1883) geführte schriftliche Meinungsausstausch hat trotz der beiderseitigen Freundschaftsbeteuerungen biographisch nur begrenzten Aussagewert und kann die langjährige Korrespondenzlücke nicht ausgleichen. Auch ist der dokumentarische Niederschlag von anderer Seite über die Beziehung Gottfried Kellers und Jacob Burckhardts ziemlich spärlich. So sah sich Kaegi darauf angewiesen, die beiden Männer in eigenen, teilweise auch auf Jakob Bächtold gestützten Überlegungen miteinander zu konfrontieren: ein gediegener, anregender Rekonstruktionsversuch in der Art, wie zünftige Literaturhistoriker ein derartiges Verhältnis zu ergründen suchen. Notgedrungen wird ihm, zumal bei zwei so schwierigen, angriffs- und abwehrlustigen, dabei verschlossenen, oft wortkargen Persönlichkeiten immer etwas Fragmentarisch-Aperçuhaftes anhaften.

Die lückenhafte, nicht allzu befriedigende Quellenlage hat naturgemäß das an sich schon erhebliche Gewicht des handschriftlichen Jacob Burckhardt-Nachlasses in Basel noch mehr erhöht, dessen reichhaltige Manuskripte, Exzerpte und Notizen vom Kaegi mit hingebendem Fleiß durchforscht wurden. Hier dürfte kaum ein Zettelchen unausgewertet geblieben sein. Eher ist des Guten zuviel getan, so daß die Unterscheidung von Wichtigem und Unwesentlichem, die auch bei biographischen Gegenständen ein Kriterium echter Historie bleiben muß, darunter gelitten hat. — Außer den neu erschlossenen Nachlaßbeständen wurde umfängliches, bereits gedrucktes Material herangezogen, so — um beispielsweise etwas Unentbehrliches zu nennen — die von dem Basler Staatsarchivar Paul Roth (1936) herausgegebenen „Aktenstücke zur Laufbahn Jacob Burckhardts", aber auch zahlreiche Einzeluntersuchungen der allgemeinen und speziellen Burckhardtforschung aus den letzten Jahrzehnten; darunter Namen von ausgezeichneten Kennern wie Emil Dürr, Albert Oeri, Felix Stähelin, Hans Trog, Heinrich Wölfflin, nicht zuletzt der Antistes Arnold von Salis und sein Sohn, der bekannte Archäologe, K. E. Hofmann und Josef

Gantner, dessen Edition des Briefwechsels von Wölfflin mit Burckhardt mehrfach in originellen Äußerungen des Alten auch auf „die Zeit seiner klassischen Werke" Streiflichter wirft.

Dazu kommt außer den üblichen kürzeren Quellenbelegen die Anführung sonstiger Literatur, deren Auswahl bei ihrem großen Umfang neben entschuldbaren Lücken freilich auch ins Auge fallende Einseitigkeiten aufweist. Die Auseinandersetzung mit diesem Schrifttum nimmt öfters den Charakter eigener kritischer Exkurse an. So ergab sich insgesamt ein gewaltiger Apparat, dessen über das ganze Werk hin verstreute Fußnoten dem fachmännisch gebildeten Leser oft lehrreich sind, aber das Buch auch belasten und den Fluß der Darstellung beeinträchtigen.

Höchst anziehend, weil auch Burckhardts Glücksgefühl darin mitschwingt, ist das erste Kapitel über die römischen Anfänge mit der Buntheit seiner Eindrücke und Fahrten bis hinunter nach Neapel! — Der Ausgang des bei der Römer Bevölkerung unbeliebten und von ihr recht drastisch charakterisierten Papstes Gregor XVI. sowie die Wahl Pius' IX. geben Burckhardts nur allzu kurzem Aufenthalt einen auch zeitgeschichtlich farbigen Hintergrund. Man genießt die Frische seiner Schilderungen der Landschaft, der Stadt, der Bauten und Kunstdenkmäler, vor allem auch des Volkes einschließlich des Bettlerwesens. Man freut sich mancher intimer Details. Wenn aber in der Paßbeschreibung außer der Kennzeichnung des Inhabers auch sämtliche Behördenvisen angegeben werden, so geht das doch zu weit ebenso wie die exkursartig angeschwollene Anmerkung über Johann Jakob Bachofens Empfehlungen an Freunde.

Kuglers Einladung hat den römischen Aufenthalt zwar vorzeitig verkürzt, Burckhardt aber doch lohnende Aufgaben gestellt, hat ihm echte Freundschaft geschenkt und ein anregendes Milieu vermittelt, so auch die auf beide nicht einflußlos gebliebene Bekanntschaft mit Alexander von Humboldt, dieser zentralen Figur der damaligen überhaupt sehr hochstehenden Berliner Geistigkeit und Gesellschaft.

Einen beachtlichen historischen Erkenntnisfortschritt mit geistesgeschichtlicher Note bietet in dem Berlinkapitel die genaue Abstekkung der Burckhardtschen Mitarbeiterleistung an Kuglers Handbuchveröffentlichungen und ihrer Ausmaße. Nach einem weit ausholenden Rückblick über den Wandel der Betrachtungsweise in wissenschaftlichen Unternehmungen solcher Art, wird unter Berücksichtigung allgemeiner Epochenströmungen wie der Romantik das zwischen dem Älteren und Jüngeren Gemeinsame und der individuelle Anteil Burck-

hardts sorgsam abgewogen. Kuglers ehrliche, treffsichere Selbstkritik konnte mit Nutzen dafür herangezogen werden.

Als Ergebnis dieser von Kaegi vorgenommenen Überprüfung einer fast ideal zu nennenden Zusammenarbeit darf festgehalten werden: Während die „Geschichte der Malerei", die schon Kaphahn wie ein erstes Hauptwerk Burckhardts eingeschätzt hat, unter seinen Händen zu einem völlig neuen Opus geworden ist, enthielt die Neuauflage des „Handbuchs der Kunstgeschichte" wirklich nur, wie es das Titelblatt ankündigte, „Zusätze von Dr. Jacob Burckhardt".

Soweit dies bei einem Schweizer und bei Burckhardts Eigenwilligkeit überhaupt möglich war, wurde ihm die Hauptstadt Preußens durch Kugler und seinen Kreis fast „heimatlich" gemacht. Von einem großen Mann der Naturwissenschaft und einem Weltreisenden wie Humboldt ging viel Anregendes aus, er geizte nicht mit Ratschlägen, und die zwei neugewonnenen Dichterfreunde Geibel und Heyse waren angenehme, umgängliche Leute.

Die Verbindung zu seinem ehemaligen Lehrer Ranke hat Burckhardt anscheinend nicht aufgenommen; über einen Besuch bei ihm hören wir nichts. Zu den Rankeschülern hatte er keine Fühlung. Sein sehr bissiges, in einem Brief an Kinkel (Frühjahr 1847) fallendes Wort über die annalistisch vorgehenden Jahrbücher zur deutschen Kaisergeschichte trifft nur einen Teil der Rankeschen Schule. „Der Liebe Gott will auch bisweilen seinen Jocus haben und dann macht er Philologen und Geschichtsforscher von einer gewissen Sorte, welche sich über die ganze Welt erhaben dünken, wenn sie wissenschaftlich ermittelt haben, daß Kaiser Konrad II. am 7. Mai 1030 zu Goslar auf den Abtritt gegangen ist und dergleichen Weltinteressen mehr. Es sitzt hier eine rechte Clique dieser Art beisammen und gönnen sich vor Neid den Sonnenschein nicht." Drastisch genug äußert sich darin die Angriffslust Burckhardts, der überhaupt in diesen noch jungen mutwilligen Jahren mit scharfen, bisweilen voreiligen Urteilen nicht spart. Die von Ranke begründete, geradezu bahnbrechende kritisch-historische Methode teilte sein früherer Hörer aus Basel weiterhin, wie auch Kaegi einfließen läßt, mit ihm.

Die wirtschaftlichen und politischen Vorzeichen der kommenden Revolution beobachtet Burckhardt aus betontem Abstand gegenüber dem Romantiker auf dem Thron und dem unzureichenden Experiment des Vereinigten Landtags, aber auch mit Ablehnung der unreifen radikalen Opposition, wie denn überhaupt seine Wege und die der Bonner Freunde mehr und mehr auseinandergingen. Das hier von ihm gezeigte Maß von innerer Unbeteiligtheit an den in Wallung

geratenen deutschen Verhältnissen war gewiß sein gutes Recht. Hätte aber ein größerer Grad von Wärme für ein Land, das ihm Gastfreundschaft, Verständnis und Förderung erwies, sein Charakterbild nicht um einen liebenswürdigen Zug bereichert?

Feinsinnig schildert der Biograph die zur Ablösung von Berlin hindrängende Seelenlage Burckhardts: melancholische Anwandlungen dieses merkwürdigen, sich selbst zur Einsamkeit verurteilenden Junggesellen, in dem „wieder einmal versteckte Zärtlichkeit begraben wurde" (S. 144), Sehnsucht nach echtem, ursprünglichem Menschentum, ja nach „einem goldenen Zeitalter", hinweg von der Unruhe der Gegenwart, und ein unstillbarer Schönheitsdurst. Aufbruchstimmungen wie im Frühjahr 1846 gewannen wieder Macht über ihn. Italien wurde sein erstes Ziel nach dem Abschied von Berlin; Basel, das eben doch Lebensmitte für ihn blieb, wurde sein freiwillig gewähltes, nun in aller Form wieder aufgenommenes berufliches Arbeitsfeld. Die Kuratel der Hochschule ließ ihn um Beibehaltung seiner Professur ersuchen. Unter den Gründen, die er Wilhelm Wackernagel für sein Ja aufzählte, war — höchst bezeichnend — der, „daß man so hübsch nah bei Italien ist".

Gewiß, gegen Schattenseiten des heimatlichen Lebens war ein so überzeugter, hartnäckiger Individualist wie Burckhardt nicht blind. Gelegentlich fallen darüber nicht nur brummige, sondern harte Worte. „Nein, unter diesen Geldprotzen hält es kein rechter Mensch aus" — schrieb er einmal (11. September 1846) an Kinkel. Sein nach dem Romurlaub neu aufgenommenes Wirken in Basel endete schließlich, wie schon erwähnt, infolge der Sturheit einer engherzigen Schulbehörde mit seinem einer Entlassung gleichkommenden Ausscheiden und seinem Abgang nach Zürich. Die ihm in der Vaterstadt zuteil gewordene Behandlung hat er als schwere Kränkung empfunden.

Biographisch gehören Burckhardts poetische Hervorbringungen zum kostbarsten Inhalt dieser Basler Zeitspanne. Sie deuten in zarteste Bezirke seines Innenlebens. Sein Biograph hat ihnen denn auch zu Recht große Aufmerksamkeit gewidmet. Namentlich das „Hämpfeli Lieder" erfährt eine ebenso einfühlsame wie gelehrte Interpretation, zumal ihr letztes, sehr ausführlich behandeltes Stück, „Vorgesicht" überschrieben. Ziel und Ertrag der angestellten Untersuchung ist an sich biographischer und milieuhafter Natur. Doch wird der Reichtum und die Verschlungenheit der poetischen Motive in allen Quellenableitungen und Bezüglichkeiten bis in die mittelalterlichen, auch in Basel selbst vertretenen Totentanzvorstellungen zurück verfolgt und

hierfür ein solcher Apparat literargeschichtlichen Schrifttums aufgeboten, daß man es fast mit einer ganzen Kette von Abhandlungen zu tun hat. Das gefährdet und sprengt beinahe die biographische Einheitlichkeit. Auch geht es doch zu weit über den lokalgeschichtlichen Rahmen hinaus, wenn in diesem Zusammenhang vom Vater des von Burckhardt verehrten jungen Mädchens, Margarete Stehlin, die dann in die Basler Bankokratie geheiratet hat, ein an sich nicht uninteressantes, ziemlich breit angelegtes Extraporträt entworfen wird. Der Zusatz wirkt an dieser Stelle, wo es um zarte Beziehungen zweier Menschen geht, verzögernd und abflachend. Hier droht der Makrokosmos der auch uns in vielem so liebenswerten Polis Basel den Mikrokosmos des Menschen Burckhardt zu erdrücken.

Daß nach Kaegi nicht nur in der wissenschaftlichen Sphäre, sondern auch in der Mundartdichtung Burckhardts der Zug zum Klassischen durchdringt, erinnert an gern angestellte Betrachtungen über Hebels, des anderen alemannischen Dichters Nähe zu Homer. Hier mögen in der Tat Verwandtschaften vorliegen, über deren Gradstärken und Nüancen man vielleicht noch genauer sprechen müßte. Kaegi sucht eben auch in Burckhardts Mundartgedichten das Klassische herauszuholen; damit wäre eine gewisse Parallelität zu den historischen Werken dieser nun anbrechenden Periode aufgezeigt, was übrigens auch in Kaegis eigenen, der Klassik zugewandten ästhetisch-literarischen Idealen begründet sein mag. — Es sind scharfsinnige Betrachtungen, vielleicht etwas überhell belichtete Zusammenhänge, die uns hier erschlossen werden und bei den Vertretern der Literaturwissenschaft besonderes Interesse erwecken dürften. Freilich werden sie, wie es nun einmal in Kaegis Betrachtungsweise liegt, hypertroph entwickelt. So greift man, ich gestehe es, mit einer gewissen Sehnsucht nach jenen wunderbaren Gedichten selbst, um sie kommentarlos in ihrer heimeligen Schönheit zu genießen, was schließlich ja auch zum Wesen und Sinn jeder echten Poesie gehört.

Mit Recht folgt dem vierten Kapitel der Biographie, in dem nun unter anderem auch die Schicksale der „Freunde im Sturm" der Revolutionsjahre geschildert werden, ein fünftes, in dessen Mittel- und Höhepunkt die Würdigung des Zeitalters Kaiser Constantins steht. Denn mit diesem Buch betritt Burckhardt die Bahn der Kulturgeschichtsschreibung großen Stils. — Dies Kapitel ist nicht nur das umfangreichste, sondern — rein wissenschaftlich und erkenntnismäßig gesehen — doch wohl das gehaltvollste und fruchtbarste von allen; für moderne Leser aber dürfte es im Sinne religions- und allgemeinge-

schichtlicher Fragestellungen entschieden auch das anregendste sein. „Die Zeit Constantins des Großen", dieser leidenschaftlich umstrittenen Kaisergestalt, sollte, wie Kaegi nachweist, den Auftakt zu einer längeren Reihe ausgesprochen kulturgeschichtlicher Unternehmungen bilden, deren Planung dann doch nicht zur Ausführung gelangt ist, bzw. bereits mit dem Buch über die Italienische Renaissancekultur abgebrochen wurde.

Wie es auf Grund von Burckhardts eigenen gründlichen Vorarbeiten zum „Constantin" geboten war, hat sein Biograph nichts unterlassen, die oft heftig auseinandergehenden Überlieferungen von den ältesten Quellen an zu überprüfen und geistigen Standort, Bedeutung und Rang des Werkes innerhalb der späteren Literatur über diese weltgeschichtlich so folgenschwere spätantik-frühchristliche Übergangsperiode zu klären. Dahin gehört auch Burckhardts Verhältnis zu den Anschauungen illustrer Vorgänger wie Voltaire und Gibbon. Daß er bei allem generationsmäßig und persönlich bedingten weltanschaulichen Abstand zu jenem bedeutenden englischen Aufklärungshistoriker ihm doch in Einigem verpflichtet blieb, dürfte jetzt gesichert sein. Aber auch die Analyse des Buches an sich, das Lebensbeschreibung einer höchst widerspruchsvollen, ebenso genialen wie abstoßenden Herrscherpersönlichkeit und zugleich Zeitgemälde einer nicht minder gegensatzreichen Epoche ist, kann als musterhaft bezeichnet werden. Dies historisch und charakterologisch ausgeglichene Bild konnte allerdings nur auf dem langen Umweg einer gründlichen Voruntersuchung der von Jacob Burckhardt im Wintersemester 1848/49 gehaltenen vierstündigen Vorlesung erzielt werden; sie hatte sich zu einer vielseitigen kultur- und geistesgeschichtlich angelegten Zustandsschilderung des Jahrhunderts v o r Constantin ausgewachsen. In ihrem hochempfänglichen Verständnis für alle anschwellende innere Problematik, Verfallssymptome, Erneuerungsansätze und Sehnsüchte, ist sie voller Vorzeichen und Anklänge ans Kommende.

Mit einem kurz gehaltenen Ausblick auf die sich wandelnde Beurteilung Constantins in der späteren Forschung, der mit gutem Grund nicht auf Einzelnes eingeht, schließt der Verfasser diesen wichtigen Abschnitt. — Man weiß, daß Gesamtpersönlichkeit des Kaisers und sein Verhältnis zum Christentum, wie zuletzt das bedeutende Buch von Joseph Vogt zeigte (1949), neuerdings vielfach günstiger angesehen wird. Gleichwohl behält das Werk Jacob Burckhardts seine Einzigartigkeit und Größe. Ja, man kann seinem Biographen voll zustimmen, wenn er sagt, im Hinblick auf eine noch zerrissenere, problemträchtigere und abgrundnahe Umbruchszeit wie die unsere sei

das Buch Burckhardts für uns geistig anziehender und weit aktueller geworden als irgendein anderes seiner historischen Werke, die sich einst leichter und früher durchgesetzt haben als der „Constantin". Denn die Gegenwart überbietet doch alles frühere an Untergangsstimmung. Diesen Grad von Pessimismus kann ein echter Historiker, was auch bei Kaegi anklingt, nicht mitmachen. Wissen wir doch: in allem Absterbenden und Verfall einer verderbten Welt regen sich bereits, oft an ungeahnter Stelle, die Keime des Neuen, das sie überwindet und Lebensvolleres, auch Besseres heraufzuführen vermag.

In die Entstehung des „Cicerone", dem ein eigenes Kapitel der Burckhardtbiographie — das sechste — gewidmet ist, spielt vernehmbar der Groll über den Basler Schulkonflikt, aber auch eine Verstimmung über die „dumpfe, verpestete Nebelluft", den „ewigen Regen" der heimatlichen Atmosphäre mit, buchstäblich und in übertragener geistiger Bedeutung genommen. Burckhardt fühlte sich in dieser Welt isoliert, sehnte sich nach der Stunde der Befreiung aus der Freudlosigkeit und der „Krähwinkelei" des daheim herrschenden „Geistesklimas". Ein Verlangen nach Schönheit erwachte in ihm, und im Gefühl, ihr dienen zu müssen, brach er erneut gen Süden auf. In diesem Sinne wurde nun der „Cicerone" eine Anweisung zum Genuß des Schönen.

Kein Zweifel, der „Cicerone" stellte Kaegi angesichts der spärlichen auf Burckhardt selbst zurückgehenden Angaben werkmäßig wie biographisch vor eine besonders schwierige Aufgabe. — Kein Brief und kein Diarium hielt die Abfolge der Stationen, kein Skizzenbuch die Eindrücke dieser berühmtesten unter seinen Italienreisen fest. Nur die Stempel des Passes zeigen das Itinerar auf. Als Quelle standen nur ein paar Dutzend undatierte und unnumerierte Notizhefte zur Verfügung, aus denen die zu früheren oder späteren Reisen gehörenden Stücke auszuscheiden waren. Heinrich Wölfflin, ihr erster Benützer, hat darüber einst geurteilt, „daß das anerkennende Urteil im gedruckten Text stärker zur Geltung kommt als im handschriftlichen, wo jeder kritischen Laune freieste Äußerung gelassen ist". Kaegi ist den von Wölfflin souverän beschrittenen Weg der Interpretation in mosaikartiger Kleinarbeit zu Ende gegangen. Sie war oft spröder Natur, mühselig, aber fruchtbar. Dank ihrer sehen wir jetzt in Vorgeschichte und Entstehung des Werkes hinein, zu dessen psychologischen Voraussetzungen der noch im Alter nachzitternde Zorn über das zu seinem Ausscheiden führende Unverständnis der heimatlichen Schulbehörde gehört; wir vermögen nun, ohne daß das Manuskript selbst vorliegt, den weiten Abstand zwischen jenen Notizen und

dem fertigen Buch zu ermessen und kennen die Stufen und Höhepunkte der Ciceronereise bis zur Vollendung des Ganzen. Einiges bleibt dunkel. Möglich, daß kurze Ferienfahrten unternommen wurden, von denen wir keine Kunde haben. Das erste Anzeichen einer „Inkubation" möchte Kaegi in einem wenig beachteten Gedicht finden, das er in den Winter 1849/50 verlegt. Örtlich und zeitlich kommt Florenz, wie allein sechs dahingehörige Notizbüchlein bezeugen, ein Hauptteil der Arbeit am „Cicerone" zu. Dieser Aufenthalt hatte für Burckhardt etwas Ermutigendes. Auch gemütsmäßig hat sich hier seine Stimmung zu einer Heiterkeit aufgehellt, die er fortan in seinem Leben nie mehr ganz einbüßen sollte.

Den Bogen der Forschung hat Kaegi über die Klärung des Itinerars und die zu vergleichenden kunstgeschichtlichen Details hinaus weit gespannt, indem er Burckhardts Anschauungen und Urteilsmaßstäbe in den Zusammenhang seines eingehend erörterten Antikebildes einbezog. Ruhm und Wirkung verdankt ja der „Cicerone" nicht bloß seinen mitunter eigenwilligen, aber meist so treffsicheren Einzelbemerkungen, sondern der Tatsache, daß sich die in scharfziselierter Sprache geschilderte italienische Kunstwelt als ein Ganzes darstellt. Burckhardt erscheint, worin wir seinem Biographen folgen, beherrscht von der ständigen Spannung zwischen antikem Erbe und ursprünglicher Schöpferkraft. Zugleich repräsentiert die Kunst der Italiener die Idee des Klassischen. Mit diesen Leitmotiven bewegt er sich bereits auf sein drittes Hauptwerk zu, die „Kultur der Renaissance in Italien".

Über den feineren geistesgeschichtlichen und ästhetischen Problemen einer solchen Betrachtung des „Cicerone" tun wir Späteren freilich gut, der von Burckhardt selber ausdrücklich unterstrichenen Absicht nicht zu vergessen, die er mit diesem am weitesten verbreiteten seiner Bücher verfolgte. Es ist die, praktisch dem Reisenden und dem Verständnis der Kunstwerke zu dienen. Seine durch unendliche Bescheidenheit ausgezeichnete Vorrede, die so ehrlich alle Lücken des Werkes hervorhebt, beschließt er mit den Worten: „Möge dieses kleine, dicke Buch mit seinem bunten Inhalt" — er nennt es bisweilen „das Bummerle" — „als ein nicht unerwünschter Reisebegleiter erscheinen. Wenn es, weit entfernt, alle Wünsche zu befriedigen, wenigstens vielen etwas gewährt, so wird der Verfasser glauben, nicht umsonst gearbeitet zu haben."

Und dann lese man nach dem aus Plinius stammenden Motto: „Haec est Italia diis sacra" die Widmung an Franz Kugler in Berlin. Sowohl um Burckhardts wie Kuglers und dieser edlen Freundschaft

willen wünschte man, Kaegi hätte ihr ein Wort der Würdigung oder zum mindesten eine Erwähnung gegönnt. Zudem, mehr denn je verdient sie in unserer immer noch so schicksalsträchtigen Zeit, daß alle, die auf Grund uralter Kulturgemeinschaft ehrlich um ein wirklich geistiges Verstehen zwischen Schweizern und Deutschen ringen, sie beherzigen. Bleibt sie doch ein Wahrzeichen guter Vergangenheit und eine Mahnung für die Zukunft. Sie lautet:

„Die Frucht eines abermaligen längeren Aufenthaltes in Italien, welche ich Dir, liebster Freund, hier überreiche, gehört Dein von Rechts wegen. Ich könnte sie Dir widmen, weil ich vier Jahre in Berlin als ein Kind Deines Hauses gelebt und große Arbeiten von Dir anvertraut erhalten habe, oder weil ich überhaupt den besten Teil meiner Bildung Dir verdanke; am liebsten aber soll diese Widmung Dich erinnern an unsre friedlichen Spaziergänge durch den sommerlichen Flugsand wie durch die Winternässe und den Schnee Eurer Umgebung. Ich weiß, daß mir nichts mehr die geistige Mitteilung ersetzen wird, deren ich damals teilhaftig wurde.

Auch in diesem Buche ist das Gute, was man finden mag, eine Frucht Deiner Anregung. Für das Übrige wünsche ich selber verantwortlich gemacht zu werden. Du siehst, wie ich mit unsrer schon etwas bejahrten ästhetischen Sprache gekämpft habe, um ihr ein eigentümliches Leben abzugewinnen, wie aber die Notwendigkeit des gedrängten Aufzählens und die Gleichartigkeit der Kunstwahrnehmungen mich zu manchen leblosen Stellen und zu einigen stereotypen Ausdrücken gezwungen hat. Dafür weißt auch Du allein, wo und wie oft hier Gedanken und Betrachtungen, die mir am Herzen liegen, dem Zweck und der Kürze des Buches zu Gefallen unterdrückt oder nur in flüchtiger Andeutung gegeben worden sind. Ebenso errätst Du hinwiederum am besten die wirklichen Lücken, welche in der Befangenheit meines Urteils und in dem anfänglichen Schwanken über den Plan des Werkes ihren Grund haben. Jetzt, da es fertig vor mir liegt, empfinde ich deutlich, daß ein solches Unternehmen nicht bloß einen Schreibenden, sondern einen teilnehmenden Reisegefährten verlangen würde, mit welchem Tatsachen und Urteile durchgesprochen und daraufhin geprüft werden müßten, ob sie genau richtig und ob sie an der betreffenden Stelle notwendig sind. Zwar hatte ich mannigfach das Glück, in der Unterredung mit geistvollen und strebenden Künstlern Aufklärung und Ermunterung zu finden; in welchen Partien ich denselben am meisten verdanke, kann Dir am wenigsten ein Geheimnis bleiben. Aber es verging kein Tag, da ich nicht empfunden hätte, welche ganz andre Gestalt eine fortdauernde Beratung mit Dir dem Geschriebenen geben würde.

Mögest Du, liebster Freund, wenn Dich Dein Weg noch einmal nach Italien führt, in diesem Stationenbuch wenigstens Deine Schule gerne wiedererkennen."

Im Gesamtablauf von Burckhardts Leben sind die zweieinhalb Jahre, die er als Professor der Kunstgeschichte am Eidgenössischen Polytechnikum in Zürich verbracht hat, als ein beruflich sehr befriedigendes, geistig höchst anregendes und menschlich erfreuliches Intermezzo einzuschätzen. Noch weniger als in Basel hat er sich mit trockenen, ablenkenden Amtsgeschäften plagen müssen und konnte sich sein Leben nach eigenem Geschmack einrichten. Burckhardt hat hier viel Freundschaft genossen, auch mit italienischen Gelehrten von Rang viel verkehrt. Zugleich waren es für sein Schaffen Jahre nachdenklicher Einkehr, des Sammelns und Ausgreifens. So schlug er in Zürich verhältnismäßig stark Wurzel.

Mit Bedauern hat die Zürcher Obrigkeit den neugewonnenen Professor wieder ziehen lassen. Wie sehr die Rückkehr in die Vaterstadt durch die Geburtswehen belastet war, die die Entstehung seines herrlichen Hauptwerkes begleiteten, ist schon angedeutet worden.

Das Schwergewicht des Kaegi'schen Schlußkapitels, überschrieben „Der Geschichtsschreiber der Renaissance", ruht auf der nunmehr nahezu lückenlos aufgehellten Vorgeschichte des glanzvollsten Buches von Burckhardt. Er selbst, allezeit Stimmungsmensch, hat das Werk, das seine mittlere Lebenszeit, die der Wanderjahre, abschließt und zugleich krönt, sein „Schmerzenskind" genannt oder in den Spannungen des Schaffens als seinen „Quälgeist" empfunden, wie denn auch sein Biograph von einer „Leidensgeschichte" spricht. — Wichtiger fast als das von Kaegi planmäßig aufgespürte Vorkommen des Wortes und Begriffs Renaissance bei Burckhardt scheint mir der nun gewonnene Einblick in den fortschreitenden technischen Arbeitsprozeß des Meisters, in die Anlage und Art seiner ständig anwachsenden Excerptensammlung, die mit Auszügen und Zitaten aus Dichtern begonnen hat. Schließlich war ein Berg von 18 großen braunen Briefcouverts daraus geworden, jedes reichlich 100 doppelseitig beschriebene Quartblätter enthaltend, wobei man sich an Goethes Ausspruch erinnert fühlt, Genie sei Fleiß. Über einen weiteren Abschnitt der Werkstattarbeit sagt ein Brief Burckhardts an Paul Heyse vom 14. August 1858: „Gestern habe ich zum Beispiel 700 kleine Zeddel nur mit Citaten aus Vasari, die ich in ein Buch zusammengeschrieben hatte, auseinandergeschnitten und sortiert zum neuen Aufkleben nach Sachen. Aus anderen Autoren habe ich noch etwa 1000 Quartseiten

Excerpte über die Kunst und 2000 über die Cultur. Wieviel von all diesem werde ich wohl wirklich verarbeiten?"

Das Schreiben ist auch sonst bedeutsam. Denn es deutet an, daß der ursprüngliche Grundplan, ein Buch zu verfassen, das Kultur- u n d Kunstgeschichte vereine, nun aufgegeben war. Bekanntlich hat dann ein beträchtlicher Teil der fallengelassenen Aufgabe später (1867) in einem eigenen Werk über die italienische Renaissancebaukunst seinen Platz gefunden. Es erschien nämlich in einem weiter gespannten, ursprünglich Kuglerschen, von Wilhelm Lübke übernommenen architekturgeschichtlichen Handbuchrahmen unter dem irreführenden Untertitel „Geschichte der Renaissance in Italien" und ist trotz seiner systematischen Anlage, seiner durchsichtigen Gliederung und der Autorität des Verfassers selbst von Verehrern Burckhardts wenig gekannt und inzwischen auf dem Büchermarkt eine Seltenheit geworden.

Was nun die „Kultur der Renaissance in Italien" angeht, kennen wir jetzt aus eigenen Aufzeichnungen Burckhardts (Nachlaß) die Hauptstichworte der künftigen Disposition des verkürzten Planes, seiner Kapitel und Unterabteilungen mit ihren zum Teil scharf pointierten Titeln; der endgültige Text sollte demgegenüber freilich noch eine weitere Vereinfachung in Gestalt von nur sechs Hauptabschnitten bringen. Das Anfangsdatum der eigentlichen Niederschrift möchte Kaegi wesentlich über den Beginn der Sommerferien von 1858 hinausrücken; der Abschluß des im Vergleich zu heute unvorstellbar einfachen Verlagsvertrags fiel auf Ende April 1860. Wiederum aus einem Brief an Paul Heyse erfahren wir, daß Burckhardt bei der Ausarbeitung sich zu immer kleineren und engeren Entwürfen entschloß. — Franz Kuglers jäher Tod (18. März 1858) hatte ihm Kummer bereitet, ihn aber zugleich auch zur Besinnung auf seine eigene Lebensaufgabe aufgerüttelt. Indessen, leicht hatte er es nicht. Amtsbürden, Sorgen um das Schicksal des in München erkrankten Freundes Böcklin, der Tod des Vaters (17. Dezember 1858), ferner die zum französisch-piemontesischen Krieg gegen Österreich drängende Unruhe, dies alles setzte ihm innerlich zu. In Augenblicken der Depression scheint ihn die Versuchung, seine „Renaissancefragmente" zu vernichten, angewandelt zu haben. Merkwürdig plötzlich steht dann das Werk doch fertig da.

Denkwürdig bleibt für den inneren und äußeren Ablauf des Schaffensvorganges, daß nach Burckhardts eigener Aussage der erste Gedanke zur Kultur der Renaissance in Italien ihm während seines Romaufenthaltes gekommen sei, als er dort, vermutlich im Winter 1847/48, auf die Biographien des Vespasiano da Bisticci stieß. Später

sollte er diesen in dem Buche selbst folgendermaßen charakterisieren: „Er ist kein großer Autor, aber er kennt das ganze Treiben und hat ein tieferes Gefühl von dessen geistiger Bedeutung."

Am Werden der Vorarbeiten hat die Zürcher wie die nachfolgende Basler Zeitspanne je nach den gegebenen örtlichen und persönlichen Voraussetzungen ihren eigentümlichen Anteil, der hier nicht näher zu erörtern ist. Es ging ungefähr so: In Basel reifte, ziemlich schmerzhaft, die Frucht der glücklichen, höchst anregenden Zürcher Jahre.

Starkes Gewicht kam der vielleicht auf Geibels Anregung hin erfolgten Intervention des Königs Max von Bayern zu. Als nämlich Burckhardt nach seinem erneuten Basler Amtsantritt sich in einer Stimmung von augenblicklicher Verzagtheit mit dem Gedanken herumschlug, auf einen größeren Wurf zu verzichten, oder bald darauf traf jenes Schreiben des kunst- und wissenschaftsfreundlichen Monarchen (21. Mai 1858) ein. Das darin in schlichten, fast ungelenken Worten bekundete Interesse des Königs am Erscheinen des in Vorbereitung befindlichen kunst- und kulturgeschichtlichen Werkes wirkte auf den eben Vierzigjährigen als dankbar empfundene Mahnung und Ermutigung. Zweifellos hat sie Burckhardt neuen Auftrieb gegeben.

Der Genesis der „Kultur der Renaissance in Italien" läßt Kaegi als Vor- und Nachspiel zugleich einen Abschnitt über die Burckhardt vorausgegangenen Traditionen der Renaissancegeschichtsschreibung folgen. In ihrer gelehrten Kennerschaft verdient sie Anerkennung, ist aber in den nachgewiesenen Etappen nicht überall neu, und in dem als Kronzeugen aufgerufenen Stab von Spezialisten für das Renaissanceproblem, an der Spitze Huizinga, vermißt man den verehrungswürdigen Namen einer so großen, international anerkannten Autorität, wie Karl Brandi es war. Seine wohldokumentierte Göttinger Rede über „das Werden der Renaissance" hat einst (1910) schon mancherlei Vorläuferschaften Burckhardts, wie etwa den vielgelesenen, aber von Burckhardt keineswegs gebilligten Genfer Sismondi, nachgewiesen und knapp charakterisiert; deren Spuren werden nun eingehender und ausführlicher verfolgt. Dies gilt auch in Bezug auf Michelet, für den Kaegi bekanntlich besondere Sachkunde und Neigung besitzt.

Die mangelnde Berücksichtigung von Rankes unbestreitbarem, wenn auch in bestimmten Grenzen gebliebenem Verhältnis zur Renaissance, das in bahnbrechenden, schöpferischen, z. T. unvergänglichen Werken zur Geschichte von Italien, von Venedig, Florenz und den römischen Päpsten offenbar wurde, muß vom Standpunkt wissenschaftlicher Objektivität als schweres Versäumnis gekennzeichnet wer-

den. Dieses Vacuum überrascht freilich nicht allzusehr, da man aus anderen früheren Veröffentlichungen des Basler Gelehrten seine kühle Beurteilung Rankes als politischen Historikers kennt.

In anerkennenswertem Eifer glaubte Kaegi seinen Lesern eine Art Kommentar zu den sechs Hauptabschnitten des Burckhardtschen Werkes und deren geistigen Leitmotiven schuldig zu sein, wofür er gewiß bestens ausgewiesen ist. So fehlt es, mag dem Wagnis einer solchen Kommentierung auch etwas Aphoristisches anhaften, nicht an feinen Bemerkungen. Fruchtbar und längst schon fällig war es, daß Sinn und Gehalt der vielberufenen, blendenden, aber mißverständlichen Formel „der Staat als Kunstwerk" kritisch zurechtgerückt wird. Auch dem oft überschätzten „Paganismus" gegenüber, der nirgends in Italien vorherrschend war, am wenigsten in den unteren Volksschichten, war eine Korrektur angebracht. Ähnliches gilt von dem durch die Generation der Jahrhundertwende einseitig ausgespielten Stichwort „Individualismus" des Renaissancemenschen, zu dem der alte Burckhardt selbst kein rechtes Zutrauen mehr hatte. Denn auf dem Heimweg aus der Veltlinerhalle ließ sich der verschmitzte Weise zu einem jüngeren Freund in Basler Deutsch folgendermaßen aus: „Wisse Sie, mit dem Individualismus — i glaub ganz nimmi dra; aber i sag nit; si han gar e Fraid."

Wie sehr Burckhardts Renaissanceauffassung aus der Kenntnis, ja der Hochschätzung des Mittelalters hervorgewachsen ist, wird von seinem Biographen gebührend stark herausgekehrt und namentlich aus bisher weniger beachteten Vorlesungszyklen Burckhardts belegt. Ein Hauptmotiv, das Kaegi auch persönlich am Herzen zu liegen scheint und polemisch (S. 325) vornehmlich gegen eine bedeutende Studie des temperamentvollen, bisweilen zu thesenfreudigen R. Stadelmann (von 1930) verfochten wird. — Übrigens sollte man den zartsinnigen Carl Neumann, der Jacob Burckhardt noch in Basel gehört und aufs innigste verehrt hat, nicht im selben Atem mit Stadelmann nennen, der eine sehr viel intellektualistischer angelegte, ganz anders geartete wissenschaftliche Persönlichkeit war. Neumann hat in seiner Liebe zum Mittelalter, zur Gotik, zur Romantik und zu Rembrandts nordischer Kunst Burckhardts Wendung zu Italien und dem Klassizismus hin wie ein schmerzhaftes Trauma empfunden, wobei eine gewisse Übersteigerung seiner weltanschaulichen und künstlerischen Ideale nicht abzustreiten ist. Immerhin hatten beide Forscher hohen geistigen Rang, den man auch von berufenem Kritiker respektiert zu sehen wünschte.

Daß die Renaissance tief ins Mittelalter zurückreichende Wurzeln geistigen und künstlerischen, auch solche religiös-kirchlichen Ur-

sprungs hat, deren Triebkraft im Quattrocento und Cinquecento nicht erloschen war, sondern sich kräftig weiterentfaltete, ist — was auch bei Kaegi anklingt — längst erkannt. Wenn die Kluft zwischen Mittelalter und Neuzeit in Burckhardts Buch sehr schroff erscheint, so war das in seiner neuartigen bahnbrechenden Themastellung mitbegründet und mußte die Wirksamkeit des Aspekts bei den Lesern erhöhen. Das Einseitige dieser Sicht ist seit mehr als einem halben Jahrhundert in unserem historischen Bewußtsein durchgedrungen. Das gleiche ist über den von Burckhardt gezogenen so großartig wirkenden Kulturquerschnitt zu sagen, da er dem allmählichen Werden und Vordringen der Renaissancestimmungen nicht Rechnung trägt. Beide Erkenntnisse gehörten, wie sich der Schreiber dieser Zeilen aus seinen Heidelberger Studienjahren bei K. Hampe und E. Marcks (1905—07) deutlich erinnert, bereits damals zum geläufigen Gedankengut der Katheder wissenschaft.

Neben der Aufhellung und Interpretation der im Vorigen besprochenen Genesis des Burckhardtschen Werkes sowie der zum Schluß gegebenen Sicht auf seine Aufnahme durch die Zeitgenossen und die bekannte, recht stiefväterliche Einstellung des Autors zu Neuauflagen hätte meines Erachtens die Frage eine eigene Erörterung verdient, worin dieses bewunderungswürdige Buch Lücken, Grenzen aufweist und wie weit es den Nachfahren Raum zu neuen Forschungsaufgaben ließ oder deren Inangriffnahme wünschenswert machte. Diese Prüfung hat Burckhardts Biograph nicht unternommen, sondern nur gelegentlich einmal bei Erwähnung neuerer französischer und amerikanischer Urteile gestreift. Sie in aller Form anzustellen, wäre keinesfalls abwegig; richtet sie doch stillschweigend an die Späteren das Ansinnen, das ihnen anvertraute kostbare Erbe in eigener, sei es noch so bescheidener Arbeit zu mehren. Selbst das vollkommenste Werk fordert ja dazu auf, überwunden zu werden, wie es nun einmal das Ethos der wissenschaftlichen Forschung erheischt. „Ein weites Feld" also, wird man vielleicht hier mit Fontane ausrufen! In aller Kürze kann ungefähr folgendes dazu gesagt werden: Als Ganzes, d. h. als eine fast nahtlos geschlossene und stilistisch unvergleichliche Gesamtschilderung von unerhörter Quellennähe und -frische ist Burckhardts Werk nie gleichwertig zu ersetzen oder gar zu überwinden, ebensowenig wie die Großartigkeit, Fülle und Farbigkeit des künstlerischen Wurfs. Niemand wird sich wohl vermessen, gerade mit dem von Burckhardt geschaffenen Kunstwerk in Wettbewerb treten zu wollen. — Durfte aber unsere Verehrung für Burckhardt, die sich auch in der Zeit schlimmster Verirrungen Deutschlands freudig zu ihm be-

kannt hat, sich damit begnügen, quietistisch auf seinen Lorbeeren auszuruhen? — Der in seiner Größe so bescheiden Gebliebene wäre der letzte gewesen, dies zu erwarten, und so mag denn dieses Thema wenigstens angeschnitten werden, zumal es günstige Ausblicke gestattet.

Ohne solche schwer zu wägenden Dinge mit der Elle zu messen, wird man doch wohl im Ganzen bei Burckhardt von einer stärkeren Berücksichtigung von Florenz und Rom gegenüber Venedig sprechen dürfen, wie denn auch das langsame Eindringen von Renaissanceströmungen in dieses traditionsbewußte, konservative Staatswesen, ich meine nun außerhalb der Kunst, mehr nebenbei berührt wird. Erstaunlich ist es, daß Burckhardt die Meisterschaft der venezianischen Diplomatie und ihrer Berichterstattung nicht einmal erwähnt, obwohl er Italien „vorzugsweise das Land der politischen Instruktionen" und „Relationen" nennt. Diese Lücke seiner Schilderung auszufüllen, sind seit einem vollen Jahrhundert drei Generationen italienischer, französischer, österreichischer und deutscher Forscher mit einer großen Zahl von Arbeiten eingesprungen. Nicht zuletzt galt ihre Fragestellung unter anderem auch dem Verhältnis der Venezianer zu den Wirklichkeiten von Politik, Staat, Gesellschaft und Menschendarstellung, war also spezifischen Renaissanceproblemen zugewandt.

In einer großartigen Reihe von Darstellungen der Kulturentwicklung Süditaliens hat Eberhard Gothein, ein Historiker von seltener Gestaltungskraft, noch zu Lebzeiten Burckhardts (1886) ein Seiten- und Gegenstück zu dessen Werk geliefert, wodurch es unter den besonderen höfisch-dynastischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen des südlichen Italien, am meisten wohl in Bezug auf die Volksreligiosität ergänzt wird. Und welche Bereicherung des Gesamtbildes der Renaissance stellt allein die Gotheinsche Schilderung des neapolitanischen Humanismus und einer Erscheinung wie Pontanus dar! — Nicht zu vergessen die selbst in Historikerkreisen zu wenig beachteten geistigen Zusammenhänge zwischen der versinkenden Renaissance und der aufsteigenden Gegenreformation, die durch Gotheins Ignatius von Loyola-Forschungen ins Licht gerückt wurden: jene hat einer sie ablösenden grundverschiedenen Glaubenswelt zum mindesten Anregungen und Stützen mehr formaler und bildungsmäßiger Art an die Hand gegeben.

Die von Konstantinopel ausgehende Befruchtung des italienischen Humanismus ist bei Burckhardt gewiß nicht vernachlässigt. Doch brachten die zeitlich ins zwölfte Jahrhundert zurückgreifenden initiativkräftigen Studien Carl Neumanns über Byzanz anregende Ergänzungen und vertiefende Sicht. Sein Hinweis, daß in Byzanz die

Antike nie erloschen sei und sich dort dennoch keine Renaissance entwickelt habe, fügte der Diskussion eine eigene, neue Note bei. Gleichviel, ob man nun daraus die Folgerung zog, auch in Italien habe somit das neu belebte Altertum nicht Grundlage der Renaissance werden können, oder ob man bloß geneigt war, die These von der weckenden und formenden Kraft der Antike für den neuzeitlichen Menschen etwas einzuschränken, war in jedem Fall die Problemerörterung damit ausgeweitet.

Mit am meisten zu bedauern ist es im Hinblick auf den über Burckhardt hinaus erzielten Erkenntniszuwachs, daß sein neuester Biograph Friedrich von Bezolds Leistung mit Schweigen übergeht. Danken wir doch dem bedeutenden Bonner Reformationshistoriker auch ein umfassenderes und wesentlich verfeinertes Bild der politischen Anschauungen, die sich Theoretiker, Publizisten und Staatsmänner des Quattrocento über Fürstentum und Republik gemacht haben. Es sind quellengesättigte, höchst fruchtbare Untersuchungen von einer Geistesschärfe, die immer lebendig bleibt und alle Überspitzungen meidet, jedem Gelehrten, der sich mit Renaissancefragen befaßt, seit langem (1898) vertraut und unentbehrlich — eine würdige Nachfolge Burckhardts im Bereich der politischen Ideenbildung!

Zusammen mit der Monographie (1852) über den unglücklichen Erzbischof Andreas von Krain und den letzten Basler Konzilsversuch, in der schon bedeutsame Renaissancemotive anklingen, macht die Würdigung der drei Hauptwerke Burckhardts fast ein Drittel des vorliegenden Biographiebandes aus. Einen nicht ganz so großen, aber doch sehr beträchtlichen Raum nimmt die Charakteristik der Basler und Zürcher Vorlesungs- und Vortragstätigkeit ein, so daß die rein dem persönlichen Leben gewidmeten Partien nicht einmal die Hälfte des Gesamtumfangs von Kaegis Werk beanspruchen.

Man kann es verstehen, wenn auch nicht unterschreiben, daß gelegentlich die Meinung geäußert worden ist, Burckhardts Lebenszentrum sei eigentlich sein Wirken als Lehrer gewesen, was natürlich übertrieben ist. Seitdem aber in der großen Gesamtausgabe der Werke die von Emil Dürr mit editorischer Zurückhaltung, aber feinem Sinn für die Akzente des Wesentlichen veröffentlichte Auswahl von Fragmenten aus den historischen Vorlesungen uns erste überraschende Einblicke (1926) in sie gegeben hat, konnte man ahnen, wie aufschluß- und aspektreich die Summe von Burckhardts Wirken als Dozent gewesen ist. Kaegi hat nunmehr an Hand des Nachlasses die stattliche Reihe jener Altertum, Mittelalter und Neuzeit umfassenden Vorlesungen aus der mittleren Lebenszeit Burckhardts, jede einzelne

aufs sorgfältigste untersucht. Alle diese Analysen sind lehrreich für die Erkenntnis des großen, ungewöhnlich vielseitigen Historikers, für die Weite seines Fassungs- und Darstellungsvermögens, für die Schlagkraft und den Glanz seiner Urteile, mitunter wohl auch für seine Sympathien und Abneigungen. Staunenswert ist seine Aufgeschlossenheit für scheinbar ihm fernerliegende Kulturen wie etwa das in prächtigen Farben geschilderte Spanien des siebzehnten Jahrhunderts, überhaupt für das Barockzeitalter, für großangelegte Epochenerscheinungen mit dämonischem Beisatz oder abschreckenden Eigenschaften wie Richelieu und selbst Friedrich den Großen. — Die von Kaegi vorgenommene Zergliederung und Würdigung der Zürcher und Basler Vorlesungszyklen sind schon als Stoffzuwachs dankenswert und, wie nicht anders zu erwarten, durchweg niveauhaltig und einfühlend, vielleicht aber im Streben, sie gründlich auszuschöpfen, bisweilen ein wenig schulmäßig.

Dem Aufbau einer Biographie bereitet die Ausführlichkeit dieser Partien nicht geringe Schwierigkeiten. Die Teile drohen, so wichtig sie unterm Gesichtspunkt der Wissenschaftsentwicklung und der Historiographie sind, ein Werk für sich zu werden und Anderes, lebensgeschichtlich nicht weniger Bedeutsames, vielleicht sogar Anziehenderes zu überwuchern, wiewohl der Verfasser bemüht ist, den eigentlich biographischen Kernpunkt und Zusammenhang zu wahren oder wiederzufinden. Man glaubt aber auch zu bemerken, daß die Gefahr eines Auseinanderfallens der einzelnen Teile in eine Serie eigengewichtiger Abhandlungen nicht restlos gebannt ist, zumal das Überwiegen der großen literarischen Hauptwerke ohnehin die Betrachtung in eine mehr wissenschaftsgeschichtliche Richtung drängt. Man fragt sich daher, ob Kaegi der inneren Geschlossenheit und Straffheit des Ganzen nicht dadurch gedient hätte, wenn die Vorlesungstätigkeit des jungen Professors knapper von ihm behandelt worden wäre. Ich meine, etwa in der Art, daß er zur Entlastung der Biographie die Einzelerörterungen der Kolleg- und Vortragsarbeit einer eigenen Veröffentlichung anvertraut hätte, um dann lediglich deren Quintessenz und ihre Bedeutung für die unmittelbare Lebensentwicklung und das Weltbild Burckhardts in die Biographie einzuarbeiten. Da man jedoch nicht selber in der Haut des Autors steckt, läßt sich in dergleichen Dinge eines Werkstattprozesses nicht hineinreden. Man kann höchstens feststellen, daß sich aus Wesen und Aufgabe einer Biographie heraus Zweifel und Bedenken nicht unterdrücken lassen.

Wir kommen zu einer abschließenden Würdigung. — Ob es in Jacob Burckhardts Sinn war, daß sein Leben und Schaffen bis ins

letzte durchforscht und vor der Welt ausgebreitet wurde, bleibe unerörtert. Zeugnisse aus seinem Mund, die dagegen sprechen, gibt es genug. Indessen, Nachwelt und Historie stellen eben ihre eigenen Ansprüche an eine abgeschiedene große Persönlichkeit, und sicher ist eines: Einen arbeitsameren, hingebenderen, sich innerlich so mit ihm gleichsetzenden Biographen hätte er nicht finden können. Vielleicht könnte man sogar geltend machen, daß die bewegliche Stimmungsskala des temperamentvollen, dabei mit sich selbst nicht immer in Harmonie lebenden Mannes, seine Reizbarkeit und Neigung zum Absprechen, auch eine nicht ganz abzuleugnende Egozentrik, wie sie oft schaffenden Geistesmenschen eigen ist, bisweilen zu selbstverständlich hingenommen werden. Ein Umstand, der die Porträtähnlichkeit Burckhardts nur um einige Nüancen mindert. — In liebendem Eifer für seinen Helden rechnet Kaegi bei der Revue der zeitgenössischen Urteile über Burckhardts Bücher mit verständnislosen Rezensenten streng ab. Selbst brave Leser der „Kultur der Renaissance", deren Bewunderung zu sehr in veralteten Formeln stecken bleibt und nicht mehr ganz der Höhe moderner Auffassung entspricht, müssen etwas wie einen leisen Tadel einstecken.

Nicht angenehm berührt ein mitunter wahrnehmbarer Hang zu spitzen Bemerkungen, wie sie Friedrich dem Großen zuteil werden. Da aber diese historische Persönlichkeit von jeher unter Vergötzung oder Verketzerung zu leiden hatte und es an ernsten Bemühungen um objektive Würdigung bis in die jüngste Vergangenheit und Gegenwart nicht fehlt, mag das, zumal Burckhardt selber hier um Licht- und Schattenverteilung bemüht war, auf sich beruhen. — Eine wirkliche Verunzierung ist jedoch der gänzlich unsachliche, nicht einmal witzige Ausfall Kaegis gegen den während Burckhardts gleichzeitigem Aufenthalt von den Zürchern gefeierten Richard Wagner. Die geschmacklose Bemerkung, wo er (S. 589) von den „gut schweizerischen Kaltwasserkuren" spricht, „in denen damals die Rheingoldmusik geboren wurde", wird nicht bloß die immer noch zahlreiche Anhängerschaft des verführerischen großen Magiers, sondern selbst der aus historischem Abstand oder kritisch urteilende Kenner solcher Dinge als an den Haaren herbeigezogen ablehnen. Zudem stammen ja Burckhardts eigene unfreundliche Urteile über Richard Wagner aus weit späteren als den Zürcher Tagen. Kaegis ausdrücklicher Wunsch, Burckhardt möchte wenigstens „irgendeine Bosheit" über Wagner aus jener Zeit hinterlassen haben, hat er somit keineswegs erfüllt. Welch ein Kummer für seinen Biographen! —

Wie sehr Kaegis Aufgabe durch die in diesem Lebensabschnitt vorwaltenden Inhalte der Arbeit an den drei großen Werken Burck-

hardts und durch die beträchtliche Zahl gewichtiger Vorlesungszyklen bedingt und zugleich erschwert wurde, ist in diesen Darlegungen bereits in Betracht gezogen worden. Gleichwohl wird man der Frage nicht ausweichen dürfen, ob überhaupt noch von einer Biographie im üblichen und im strengen Sinn des Wortes gesprochen werden darf, d. h. von einer wirklichen Lebensbeschreibung, die als solche natürlich ein wohlausgewogenes Kunstwerk aus einem Guß sein müßte. Haben wir nicht vielmehr in weiten Partien eine wissenschaftsgeschichtliche Arbeit vor uns, deren historiographischer Wert ihrem Verfasser zu bleibendem Verdienst gereicht, in ihrer Gründlichkeit aber den biographischen Kern der persönlichsten Entwicklung Jacob Burckhardts überwuchert und ihr oft den Schmelz abstreift, der nun einmal den Reiz eines Lebensbildes ausmacht? Und ist es nicht so, daß das Buch, selbst da, wo es reiche, in ihrer Art vorbildliche historiographische Belehrung über die Entwicklung des Geschichtsschreibers Burckhardt spendet, mit der Gefahr ringt, Einzelabhandlungen aneinander zu reihen, deren innere Einheit vom Verfasser nur mit Mühe wieder erkämpft werden muß? — Vielleicht ist in dem neuesten Biographen Burckhardts der untersuchende Philologe auch deshalb oft stärker als der gestaltende Historiker, weil er sein Bild zu Recht komplizierter und differenzierter als frühere Vorgänger sieht. Irgendwie aber scheint die von ihm dargebotene große Gelehrsamkeit von einem Hauch gestreift, der an Spätzeit und Alexandrinertum erinnert.

Möchten diese Betrachtungen dazu dienen, Wesen und Aufgaben dessen, was eine Biographie ist und sein soll, zu klären! Den Dank, den die historische Wissenschaft Kaegi schuldet, wollen sie nicht mindern. Den nunmehr vor ihm stehenden vierten Band der Burckhardtbiographie, der zugleich sein eigenes Lebenswerk abzurunden bestimmt ist, begleiten unsere aufrichtigen Wünsche.

MANILAL PAREKH, DER CHRISTLICHE GANDHI

Eine Autobiographie

Einführung:

Auf den Weltkirchenkonferenzen wie auch auf den Weltmissionskonferenzen und den Tagungen der Studienabteilung des Weltkirchenrats ist immer wieder im Hinblick auf die veränderte Weltlage vor allem auf asiatischem Boden die Forderung erhoben worden, die Stimmen der sogenannten „Jungen Kirchen" stärker zu Wort kommen zu lassen und ihnen die Ausbildung einer eigenen Form der geistigen und liturgischen Darstellung der christlichen Botschaft in ihrem Ge-

meindeleben zu ermöglichen. Diese Forderung ist leicht gestellt, aber schwer erfüllt, Die bisherige Missionspraxis drängte und drängt auch heute noch mit einer ungemein gutmütigen und wohlwollenden Brutalität auch den Angehörigen derjenigen „Jungen Kirchen", die sich auf dem Boden alter asiatischer Hochkulturen und Hochreligionen gebildet haben, die dogmatischen Begriffe und theologischen Schemata des europäischen Christentums auf, zum großen Teil ohne sich klarzumachen, daß diese Formen der europäischen Theologie das Ergebnis einer jahrhundertealten Latinisierung, Hellenisierung und Germanisierung des Christentums sind. Gerade die gebildeten Christen der „Jungen Kirchen" Asiens stehen dieser bisher geübten herzlich-aufdringlichen Selbstverständlichkeit, mit der ihnen die westlichen Formen des Christentums auferlegt wurden, sehr kritisch gegenüber. Das haben mir zahlreiche Gespräche mit solchen indischen Christen bestätigt, die zunächst mit voller Überzeugung in den religiösen und geistigen Traditionen des Hinduismus lebten, sich aber dann zum christlichen Glauben durchfanden.

Was einem indischen Christen, der mit der geistigen Überlieferung des Hinduismus und des Buddhismus vertraut ist, besonders schwer fällt, ist die Tatsache, daß die aus dem westlichen Christentum kommenden Missionare mit naiver Selbstverständlichkeit alle jene negativen Urteile, die das Alte Testament über den außerjüdischen Gottesdienst fällt und die auch das Neue Testament der Beurteilung der außerchristlichen Kulte seiner Umwelt zugrundelegt, einfach auf die asiatischen Hochreligionen und deren geistige Überlieferung übertragen und die religiösen und ethischen Traditionen der Veden und auch der späteren Reformbewegungen des Hinduismus wie des Buddhismus ebenso als „Götzendienst" und „dämonische Verirrung" abtun, wie dies das Alte Testament mit den Baalen der Kanaaniter und Philister tut. Der gebildete indische Christ empfindet eine solche Beurteilung der großen geistigen Überlieferung der indischen Geschichte nicht nur als anmaßend, sondern als blanke Barbarei und als Zeichen einer Unbildung, die in seinen Augen den Propagandisten einer solchen Anschauung als ebenso lächerlich wie verächtlich erscheinen läßt.

In der Tat liegt einer solchen Übertragung von Werturteilen, die sich in einer ganz bestimmten religionsgeschichtlichen Situation gebildet haben, auf eine andere Situation, die völlig andere Voraussetzungen aufzuweisen hat, ein ganz primitiver Denkfehler zu Grunde. Die Kritik der Propheten wendet sich im Namen eines sittlich und geistig hochentwickelten Monotheismus gegen die primitiven Baalskulte mit

ihrer Opfermagie und ihren orgiastischen Kulten, die in eine Stufe der Entwicklung des religiösen Bewußtseins gehören, wie sie den primitiven Naturreligionen zu eigen ist. Der Kenner der Vedischen Überlieferung und der zahlreichen Reformbewegungen innerhalb des Hinduismus wird demgegenüber darauf hinweisen, daß sich innerhalb der Entwicklung des religiösen Bewußtseins des Hinduismus ein Monotheismus von einer geistigen Höhe und einer sittlichen Reinheit gebildet hat, der der prophetischen Frömmigkeit des Alten Testaments in nichts nachsteht, ja dem manche auch vom späteren christlichen Standpunkt aus bedenklich erscheinende Züge der alttestamentlichen Frömmigkeit fehlen.

Die traditionelle Ablehnung aller nichtchristlichen Religionen unter dem Generalnenner der „Idololatrie" und des „dämonischen Irrtums" durch die christlichen Missionare erscheint diesen indischen Christen um so unberechtigter, als sich ja die eben genannte Entwicklung eines ethischen Monotheismus im Bereich des Hinduismus zum Teil zeitlich vor der analogen Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Bereich der alttestamentlichen Religion vollzogen hat. Außerdem widerspricht eine solche rein negative Beurteilung ihrer geistigen und religiösen Vergangenheit gerade der maßgeblichen religiösen Erfahrung und Erkenntnis, die diese gebildeten Hindus zur Annahme des Christentums veranlaßt hat. Sie sind Christen geworden, nicht weil sie im Christentum einen Glauben fanden, der sie aus der dämonischen Verworfenheit und dem Irrtum ihrer bisherigen religiösen Überzeugungen herausführte, sondern weil sie in dem Evangelium die Vollendung und Erfüllung dessen fanden, was ihnen als Verheißung und Ahnung in den besten Überlieferungen und Bestrebungen ihres bisherigen Glaubens aufgegangen war.

In Indien wird es so als eine Hauptaufgabe der Bemühungen um ein eigenes Verständnis des Christentums empfunden, eine ähnlich positive Verbindung der christlichen Botschaft zu dem geistigen Gehalt der großen religiösen Überlieferungen der eigenen Vergangenheit herzustellen, wie dies in der alten Kirche zwischen dem Evangelium und der Überlieferung der vorchristlichen griechischen Philosophie der Fall war. Ein besonderes Anliegen der Theologie der Jungen Kirchen ist also, ein positives Verhältnis zwischen der Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Bereich der nichtchristlichen asiatischen Hochreligionen und zwischen der christlichen Botschaft aufzudecken, oder anders formuliert: auch die religiöse Entwicklung im Bereich der nichtchristlichen Hochreligionen als einen soteriologischen Vorgang, als ein Element der Heilsgeschichte zu verstehen.

Allerdings gibt es nur wenige Persönlichkeiten, die imstande sind, einen solchen Weg zu beschreiten, denn dazu gehört eine doppelte Voraussetzung: Erstens gehört dazu ein besonderer Mut, solche neuen Wege zu beschreiten, da diesem Unterfangen die allgemeine traditionelle Grundeinstellung der bisherigen Missionstheologie entgegensteht, die für die nichtchristlichen Hochreligionen nur kollektive Verdammungsurteile bereit hat. Wer immer einen solchen neuen Weg gehen will, wird sich vor allem dem Vorwurf ausgesetzt sehen, als wolle er das Alte Testament aus seiner heilsgeschichtlichen Vorrangstellung verdrängen und durch eine Auswahl aus der religiösen Überlieferung des Hinduismus oder des Parsismus ersetzen. Die meisten Anhänger der traditionellen Missionstheologie sind dem Gedanken, daß es eine heilsgeschichtlich zu verstehende Entwicklung des religiösen Bewußtseins außerhalb der orthodoxen heilsgeschichtlichen Linie geben könnte, die vom Alten zum Neuen Testament führt, nicht nur unzugänglich, sondern empfinden jeden Gedanken dieser Art sofort als einen häretischen Verstoß nicht nur gegen das Alte Testament, sondern gegen die orthodoxe Lehre von der Offenbarung.

Zweitens gehört zum Beschreiten eines solchen neuen Weges eine ungewöhnliche Kenntnis sowohl der alt- und neutestamentlichen Überlieferung einerseits und der Überlieferung der asiatischen Hochreligionen andererseits, eine Bedingung, die nur von den allerwenigsten erfüllt werden kann, schon deswegen, weil mit ihrer Erfüllung ungewöhnliche Sprachkenntnisse verbunden sind.

Zu den wenigen Persönlichkeiten, bei denen beide Voraussetzungen gegeben sind, gehört *Manilal Parekh,* der in Rajkot, in der im nordwestlichen Indien gelegenen Provinz Saurashtra lebt. Parekh ist bisher den deutschen Theologen und Religionswissenschaftlern zumeist unbekannt geblieben, weil seine Werke, die alle in englischer Sprache verfaßt sind, nicht in europäischen oder amerikanischen Verlagen, sondern in indischen Verlagshäusern erschienen sind, deren Publikationen kaum in den internationalen Buchhandel eindringen. Das Lebenswerk von Parekh, der nunmehr das 74. Lebensjahr erreicht hat, stellt für die europäische Theologie und Religionswissenschaft einen noch unentdeckten Schatz von allergrößtem Wert dar. Der Rang, den er im Bereich des indischen Christentums einnimmt, geht am besten aus der von ihm energisch abgelehnten Bezeichnung: „Der christliche Gandhi" hervor. Seine besondere Bedeutung besteht darin, daß er selbst den Weg von einer tief im Hinduismus verwurzelten geistig und sittlich gleich strengen Religiosität zum Christen-

tum gegangen ist und den Schritt zum Christentum gerade deswegen vollzogen hat, weil er in ihm die Erfüllung und Vollendung derjenigen geistigen und sittlichen Werte fand, die ihm in seinen Bestrebungen innerhalb der hinduistischen Frömmigkeit entgegentraten, in der er groß geworden war. Diese für seine persönliche religiöse Entwicklung so entscheidende Erfahrung hat ihn inspiriert, die verschiedenen wichtigsten Persönlichkeiten der asiatischen Hochreligionen — vor allem im Bereich des Hinduismus selbst — als Christ zum Gegenstand einer sorgfältigen religionsgeschichtlichen Untersuchung zu machen und jede einzelne dieser Gestalten kritisch an dem Maßstab des Evangeliums und der Gestalt Jesu Christi zu messen. Auf diese Weise sind die zahlreichen von ihm verfaßten Monographien über Zoroaster, Tshaitania, Ramakrishna und Keshub Chunder Sen ein umfassender Beitrag zu einer heilsgeschichtlichen Betrachtung der asiatischen Religionsgeschichte. Gekrönt wird diese religionsgeschichtliche Arbeit durch sein Werk über „Christus in indischer Sicht", — „Hindu's Portrait of Jesus Christ" — der erste Versuch einer Darstellung der Gestalt Jesu Christi, die sich von den traditionellen Kategorien einer westlichen Interpretation Jesu frei macht und ihn als einen Sohn Asiens in der Sicht eines gläubigen christlichen Inders schildert, der die Gesamtentwicklung der Religionen auf asiatischem Boden überblickt.

Manilal Parekh ist zu meiner großen Freude auf meine herzliche Bitte eingegangen und hat in der nachfolgenden biographischen Abhandlung einen Überblick über seine religiöse und geistige Entwicklung gegeben, wie auch über die äußeren und inneren Motive, die ihn veranlaßten, als Christ Monographien über die größten orientalischen Religionsstifter und Charismatiker aus dem Bereich des Parsismus und Hinduismus zu verfassen und schließlich sein Werk mit einer indischen Deutung der Gestalt Jesu Christi zu krönen. Möge diese autobiographische Darstellung seines Lebens und Werkes dazu führen, daß sein umfassendes Werk nunmehr auch von deutschen Theologen und Religionswissenschaftlern studiert wird und daß sich Übersetzer und Verleger finden, die dieses Werk, das nichts Geringeres als ein neues universaleres Verständnis der Heilsgeschichte und eine Einbeziehung der allgemeinen religiösen Entwicklung der Menschheit in ein christliches Geschichtsbild ist, der deutschen Leserschaft zugänglich machen.

Ernst Benz.

MANILAL PAREKH, RAJKOT, INDIA
AN AUTOBIOGRAPHICAL SKETCH

I was born in the year 1885 in a middle class family belonging to the Bania-Community in *Rajkot City* of Saurashtra in India. My family has a back-ground, according to our family bards, of Jain tradition of seventeen hundred years. If this account is correct, my family has been completely vegetarian and teetotalitarian for this long period. However, my father had adopted Vaishnavism, which is the belief in Krishna as God's chief incarnation, as his personal faith and thus, two streams of religious life were flowing side by side in our home. As for my early moral and religious training, I had no regular teaching in any school or temple, but I received a little of it from stories of Jain Saints, both men and women, which my mother used to tell me sometimes at night. Some of these stories were remarkably like those of some Christian Saints, especially in regard to the emphasis on forbearance, patience, forgiveness etc. In addition to this, I must have imbibed some spirit of both Jainism and Vaishnavism from my surroundings, but this was more like the air we breathe with nothing concrete in it.

At about ten, I went to *Gondal*, a town about 25 miles from Rajkot, where my mother's family lived. I had to shift there for my education as my father was transferred to some place where there was no provision for proper education. I passed four years in this place and had a larger understanding of Hinduism in general. During this time, I came to know something of Shivaism, and for a short time Shiva became my favourite deity. This was largely because he is considered as a simple-minded God who gives boons easily to those who worship him. Alongside of this, the family with which I stayed was Vaishnava and my mother's grand-mother was a devout Vaishnava. So here, I came in close contact with Vaishnavism, not merely as a personal faith as was the case with my father, but as it was woven into domestic and social life also. All this I imbibed as general impressions with no doctrinal teaching.

In 1900 I came back to *Rajkot* where my father was transferred. It was while studying in the VI Std English, that I had an illness, which, though not serious, frightened me and I became aware for the first time of death. During this illness I read a bock, called "The Use Of Life" by Lord *Avebury*, a book which is full of high and

noble ethical teaching. It was the reading of this book which created in my mind a great change, something like what is called conversion, though this change was not religious but was ethical in the true sense of the term. Along with this I had a love of books from my early boyhood and this continuing made it possible for me to grow both intellectually and morally. In course of time, at the age of eighteen, I entered college and at about the time of my First Year's University Examination, I fell seriously ill and this illness proved to be a great blessing.

It was while I was in bed lying with bronchitis that I came to believe in God as a result of my own reflection. Hitherto, I had no clear conception about the existence of God, and as a nominal believer in Jainism which was our family faith, I had a very hazy belief if at all in the existence of God. Although, this illness did not last for more than three or four months, I had to drop one year from my college course, and it was during this time that there came over me a great change. In my neighbourhood there came a young man who was older than myself by four or five years and who had seen and known a good deal of the higher cultural life of India. He was something of a poet also. It was from him that I learned something of the larger currents of religious and cultural life flowing in India at that time, and this not only widened the horizon of my intellectual life but deepened my spiritual life.

One of the first things I learnt from him was the extraordinary greatness of the book, "The Imitation of Christ". I had then all the prejudices natural to our people against a foreign faith, but persuaded by my friend I read the book, and even at the first reading, it went straight to my heart as nothing else had done so far. In it I found the same spirit which had pervaded the stories which my mother had told me. But here, besides, I found the marvellous charm of the personality of Jesus Christ. At about the same time, I learnt about *Keshava Chandra Sen* and his personality took entire hold on me. He was by far the greatest religious reformer of modern India, and according to Rev. *Cheyne,* an English divine, he was one of the two great prophets of the 19th Century in the entire World, other being *Baha Ulla,* the Persian. He made it the mission of his life to harmonize all the religions of the world, and he made this synthesis Christo-centric. In addition to this, he had a dynamic and magnetic personality which reflected itself in all his words. I never saw him for he died before I was born, but I came to be bound to him by bonds of steel and for years his hold on me was complete. I followed him in everything he said including his deep loyalty to Jesus Christ.

Besides, I was much influenced by *Carlyle* and *Emerson* and also *Wordsworth.* These were in a way my spiritual teachers and fathers little later, while I was considering what career I should follow, I came to read of *Luther's* Conversion as related by *Carlyle* in his "Heroes and Hero-Worship". This helped me to make up my mind to dedicate my life to God's work. I was already very near the Brahma Samaj of *Keshava Chandra Sen* and I now thought of becoming a missionary thereof. It may be perhaps added here without presumption that I thus made up my mind to join the Brahma Samaj and to be a missionary thereof without having ever seen a single Brahma, for in the part of India in which I lived there was no Brahma Samaj.

A little later while at college, I came to read *Tauler's* Sermons translated from German into English by Miss *Susana Winkworth,* and this book has a profound influence on my soul. I was something of what is called a "Sick Soul" by *William James,* the American psychologist. By reading this book my spiritual sickness was removed and I got much consolation and peace. I also was much influenced by both Saint *Francis of Assisi* and Count *Leo Tolstoy.* All these authors led me deeper and deeper into religious life and I was gradually being drawn towards orthodox belief. The Brahma Samaj was more like the Unitarian Church in the Western World and was also largely rationalistic. *Keshava* had introduced into it what is known as the mystic element of transcendental faith, but even he had stopped short of full orthodox belief such as is found both in Hinduism and Christianity.

I passed my B.A. Examination of the *Bombay University* and soon after went to *Calcutta* more than a thousand miles away to see and know the Brahma Samaj in its headquarters. I stayed there for four months and was formally initiated into it. I returned to *Bombay* and started my work as a preacher as a missionary of the *New Dispensation,* Brahma Samaj, although I was not yet formally ordained. I carried on this work for nearly eight years and worked in several important centres in Western India. I was ordained in 1915. During these years, there was a slow but steady growth in my belief. I was also being drawn towards Cardinal *Newman* and his 'Apologia' had a decided effect on my mind. This does not mean that Roman Catholicism had any hold on me, but I felt the necessity of certitude in my faith. The Brahma Samaj was too subjective in its faith and belief.

During these years I stood strongly for Christo-Centre, although I was almost alone in this state of mind. While these questions were

agitating my mind I fell seriously ill and had to be confined to bed for nearly two years. My illness was that of tuberculosis, a disease which has been with me for nearly half a century and I am thankful that I owe most of my spiritual growth to my illness. They have been a source of great blessing rather than a curse. During this long illness, I read the Bible from beginning to end — a thing which I had never done before, and a book in my own Vernacular containing the teaching of the greatest religious teacher of modern India. His name is *Swaminarayana* and he is the last of the great teachers of Vaishnavism. He was a wonderful person and there are many points of resemblance between him and Jesus Christ. I learnt from this book most of the great tenets of Vaishnavism, which is very like Christianity. The one truth that I learnt from it and which was of the utmost importance to me was that God incarnates himself for the redemption of mankind. This made it impossible for me to remain any longer in the Brahma Samaj.

Hitherto I had hesitated to look upon Jesus Christ as the incarnation of God, but after reading this book that hesitation was gone. I might add here that during these two or three latter years, I was thinking of starting a Hindu Church of Christ, but a Brahma friend of mine told me that Christian themselves in India were trying to evolve a National Church and that I could find my place in it. Accordingly, I joined the Anglican Church in 1918. I might also add here that during all these years and even after my baptism I was not excommunicated by my caste, a thing which caused surprise even to *Mahatma Gandhi.* This was due to as Mr. *Natranjan,* a social reformer and the editor of the now defunct "The Indian Social Reformer" said to the genuineness of my spiritual life and to the large - heartedness of my community. I was also kept on the roll of missionaries of the New Dispensation, Brahma Samaj. This was a unique thing and I attribute it to the grace of God. This has helped me in understanding better both Christianity and Hinduism.

I stayed soon after my baptism in *Kedgaon,* a place where *Pandita Ramabai* lived and worked. She was decidedly the greatest woman of modern India and a most devoted Christian. I remained in this place for about a year and then in *Bombay* for about six months in close contact with Christians, and even in this short time I found conditions of Christian life and work most unsatisfactory. The Indian Christians could by no means be called Christians in my sense of the term, and they were not only national in any sense of the term but were positively anti-national and still more anti-Hindu. The so-

called Church of Christ was almost entirely "carnal" in the Pauline sense of the term. If Saint Paul could complain of there being „carnal Christians" in his own time, that is about thirty years after Jesus, how much more would that be true in India where Christianity was being propagated with all the material resources of the Western World? I used to discuss these things with some of the leading Indian Christians and missionaries who were frank enough to talk about these matters, and I found them to be fully aware of these evils though they would not speak of them openly. As regards myself I could not tolerate this situation, since to my mind it was most harmful to both Christianity of the right type and to Hinduism. To me both these faiths were not only not antagonistic as practically all Christians, Indian and Western, believed. They formed integral parts of one whole. To me, to be a true Hindu was to be a true disciple of Christ, and to be a true disciple of Christ meant to be more of a Hindu and not less. This belief was woven into my being and it was the light of all my seeing and thinking. Thus, I had to fall back more or less on what I called the Hindu Church of Christ and I served my connection with all organized Christianity.

Under these circumstances, I had to go back home where I found a safe harbour. I might speak here a little about some personal matters. My father had shown towards me during the last ten or twelve years a most remarkable love for me which could be compared with that of the father of the 'Prodigal Son". I had been a rebel against the rules of our society twice during this period. The first time, it was when I joined the *Brahma Samaj* which meant the breaking of caste, and the second time it was when I joined the Christian Church which was still worse from the point of view of Hindu society. Both these times, though deeply pained and grieved, my father always kept his doors open for me, a thing which was unusual in the higher communities of the Hindu society. My wife also joined me on both these occasions, though she did not share with me my ideas fully. This too was very unusual. All this was possible because my aim in doing whatever I did was purely spiritual, and what is still more important, it was seen and known as such by the people. The Hindus have always given extraordinary liberty to its spiritual men, especially the Sadhus and the Sanyasis, and though I was not of the latter class, they extended to me their great toleration which was something unique especially at the time we are speaking of.

Since my return to my home, I had to begin anew my life in some respects. I was now out of all recognized religious bodies

whether Hindu or Christian, and as I wanted to keep my vow of spiritual life and work which I had taken while I was at college, I had to find a platform of my own, which was not an easy matter. I was now what is called a free lance in the field of religion. Besides, I had to look for some means for maintaining myself and my family which was growing. Soon after I became thus free, I had an invitation to be the head of an Ashram called *"Christa Seva Sangh"* to be started in *Poona.* This was meant to be an order of monks and they wanted me to be its head, inspite of the fact that I was a house-holder. This could not be done since the founders of the Ashram wanted it to be run as an Anglican Institution, which I was not prepared to do. A little later, I was asked to collaborate with *R. M. Grey,* a Scotsman to write a short biography of *Mahatma Gandhi.* I was asked to do this because I knew Mahatma Gandhi from the days of my childhood. We belong to the same community and also to the same place. We both, Mr. *Grey* and myself, did this work, and the book was published in 1922 by the World Y.M.C.A. and the Student Christian Movement of England jointly. This book went through three or four editions and was widely read in England and America. There was a request from Germany for its translation, though I do not know whether it was translated and published in that language. This book was certainly of some help in making Indian's claim for self Government better understood by many thinking people in the West.

The years 1919 to 1924 were rather hard for me. I was without proper activity and also suffered from poor health. During this time, I employed myself in translating and writing a number of books into vernacular. This was not the work after my heart but I did it to keep myself active and for whatever financial return they might bring. In 1924 an American friend made it possible for me to go all over India as a free-lance evangelist, and for nearly four years more I continued to do this kind of work going about all over the land. The burden of my preaching was the harmony of all religions and especially Hinduism and Christianity. This was perhaps quite a new thing in the history of religion in India and yet with God's grace I had a remarkable response from both Christians and Hindus. My exposition of Hinduism was such as caused surprise to the Hindus as coming from one who was baptised and many of them openly said that they had never come across an exposition of their own faith of such a high and noble kind. As regards my interpretation of the teaching and the person of Jesus Christ, the Christians too had a similar feeling.

In regard to this matter, my aim was to separate the pure Christianity of Jesus Christ from the accretions that had grown upon it during the last nineteen hundred years. Christianity came to India and other countries of Asia loaded with European Civilisation, Western Culture and British, Dutch or French or Portuguese imperialism. In fact it was nothing less than a sort of five-fold Imperialism, religious, racial, cultural, economic and political, and I wanted to restore it to its primitive glory. This work of mine was looked upon as similar to that of *Mahatma Gandhi* in the political field and I was called in an American paper "the Gandhi of the Christian Church", but my work was not so much Gandhian as Pauline and it was recognized as such by some among the missionaries. All this was something new to both Hindus and Christians and there was almost universal good response to it. I rarely met with any hostility from any quarter although I travelled all over India more than once and lectured in most of the cities and towns. I went also to Ceylon and later on to Burma and lectured on these subjects.

I might add here that I was a co-opted member of the National Christian Council of India and attended its sessions in 1924, 26 and 28. My work in its outward features was similar to that of Dr. *E. Stanley Jones* and he while not fully agreeing with me in my ideas, sympathized and supported my work. I also put before the Christians of India the ideal of what I called the Oriental Catholic Church and I wrote an article on it "The International Review of Missions". Many of these ideas of mine have been incorporated into my first three books namely: "*Brahmarshi Keshava Chandra Sen*", "*Rajarshi Ram Mohan Roy*" and "*The Brahma Samaj*" which were published respectively in 1926, 1927 and 1928, and also in some of my articles that I wrote at that time.

I went to America in 1929 and staying there for over a year, I went to Europe. I lectured widely in the U.S.A., but my main purpose in visiting Europe and America was to see at close quarters the religious and social life, of the people. I wanted to know how deep was the Christianity of the Christian people in their homelands. In this quest of mine, I am sorry to say, I did not meet with much that was satisfying; rather my experience of the West was disappointing. I met with many excellent people, both men and women, all over the West, but the general mass of people was hardly any better morally or religiously than the non-Christians of India. In fact religious consciousness was sadly lacking in the entire Western World as compared with India, and while in civilization and

culture the Western World is distinctly superior to us, so far as religious consciousness is concerned, India is distinctly superior to it. In fact some of the missionaries in India were frank enough to say this to me even before I went to America. I went again to the U.S.A. to attend the "Congress of Religions" held in *Chicago* in 1933 and stayed there for nine months. I had a very happy time there on the whole, but my previous experience was confirmed. I came back even more of a Hindu than what I had been before and this has been the experience of most of our men who went to Europe. This is unfortunate but it is true.

I returned home in 1934. By this time the National Movement had gathered much force and as against it the Christian missions were gathering reactionary forces. This was done by the book "The Christian Mass Movements" by Bishop *Pickett* of the American Methodist Church. This book besides, had the moral support of such eminent world leaders of Protestant Christianity as Dr. *Stanely Jones* and Dr. *John R. Mott,* and also of practically all the churches of the West. Because of this, it became a sort of gospel for all the Christian Missions in India. Hitherto and especially during the last twenty years there was much criticism of the mass movements from many of the leading Indian Christians and even some missionaries, not to mention the general public of India. Such movements were considered anything but spiritual and even those who worked for them were apologetic about them. Unfortunately this book was an unabashed attempt at proving that the massmovements were the only right way for the propagation and expansion of Christianity. I was from the beginning of my connection with Christian Church strongly against such movements and I raised a serious protest against that book. Naturally this created much antagonism towards me among the Christians and all the doors of work among them were shut against me. I was fully prepared for this; in fact I had foreseen it and I took this severance with true resignation.

I had now passed nearly 50 years of my life and, besides, I had never been very strong in my body; rather I was weak in health. This together with the antagonism mentioned above forced upon me a life of comparative retirement. I then took to literary work and during the next ten or twelve years, I wrote and published five books. Their names are: *"Shri Swami Narayana"*, *"The Gospel of Zoroaster"*, *"Shri Vallabhacharya"*, *"Christian Proselytism in India"* and *"Hindu's Portrait of Jesus Christ"*. In these books and the three previous ones mentioned above, I have tried to show the spiritual relationship

that exists between the harmony that underlies them all. I am thankful to say that all these books have been well received by the followers of all the faiths, and hope they will prove of some value in helping the growth of religious and spiritual life in the world.

MISCELLANEA

ANLÄSSLICH EINES NEUEN JESUS-BUCHES

Nach Günther Bornkamms und Ethelbert Stauffers Jesus-Büchern hat nun auch Walter Grundmann, derzeit Rektor des Katechetenseminars der evangelisch-lutherischen Kirche in Thüringen, einen umfangreichen Band zu demselben Thema vorgelegt[1]).

Grundmanns frühere Veröffentlichungen *Die neue kirchliche Lage und die Deutschen Christen*[2]), *Die Passion des Heilandes der deutschen Gegenwart verkündigt*[3]), *Völkische Theologie*[4]), *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu*[5]), *Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche*[6]), *Jesus der Galiläer und das Judentum*[7]) und manches andere[8]) gehören zu jener Literatur, die zwar einen wenig nachhaltigen Eindruck in der neutestamentlichen Wissenschaft hinterlassen, dafür jedoch einen unverwischbaren Eindruck auf das Geschehen der Dreißigerjahre und Vierzigerjahre unseres Jahrhunderts ausgeübt hat. Wenn derselbe Verfasser heute ein Buch über Jesus Christus vorlegt, greift man danach zunächst zögernd und nicht ohne Befangenheit.

Im Vorwort zu seinem neuen Buch gedenkt Grundmann seiner früheren Publikationen und bemerkt, daß der Leser des neuen Werkes erkennen werde, „wo Irrtümer überwunden und falsche Sicht berichtigt worden sind".

Das vorgelegte Buch trägt den Titel „Die Geschichte Jesu Christi". Es ist also weder ein rein historischer noch ein rein dogmatisch-theologischer Entwurf einer

---

[1]) Walter Grundmann: *Die Geschichte Jesu Christi.* Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, o. J. (1957), 421 Seiten.

[2]) Schriften der Deutschen Christen. Dresden. Deutsch-christlicher Verlag, 1936.

[3]) Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer Pfarrer und Lehrer. Dresden. Verlag Welzel, 1936.

[4]) Weimar. Verlag Deutsche Christen, 1937.

[5]) Studien zu Deutscher Theologie und Frömmigkeit. Weimar. Verlag Deutsche Christen, 1938.

[6]) Weimar. Verlag Der Neue Dom, 1939.

[7]) Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben. Leipzig. Verlag Georg Wigand, 1940.

[8]) *Totale Kirche im totalen Staat* (Deutsch-christlicher Verlag, Dresden); *Die Losung; der weitere Weg der Deutschen Christen* (Deutsch-christlicher Verlag, Dresden); *Die 28 Thesen der Deutschen Christen erläutert* (Deutsch-christlicher Verlag, Dresden); *Die deutsche Glaubensbewegung als Frage an die Kirche (Der Weg der Deutschen Christen zu deutschem Christentum;* Deutsch-christlicher Verlag, Dresden); *Der nationalsozialistische Pfarrer im Kampf um die Volkskirche* (Deutsch-christlicher Verlag, Dresden) und der Aufsatz *Judentum, Christentum, Germanentum,* sowie manches mehr.

Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu, sondern versucht einen Mittelweg einzuhalten, indem der Verfasser sowohl bemüht ist, zu erfragen, was sich *ereignet* hat (bzw. wie es sich zugetragen haben könnte), als auch darzulegen, welche *Bedeutung* die tatsächlichen oder für tatsächlich gehaltenen Ereignisse heute für den Gläubigen haben. Nicht die Geschichte Jesu von Nazareth „in ihren einzelnen Stadien" — also in ihrem biographischen Ablauf — sondern „in ihrem Ereignischarakter" will Walter Grundmann sichtbar werden lassen. Das Buch ist für Leser bestimmt, die wenig Vorkenntnisse von den Problemen haben, welche für ein wissenschaftliches Studium der neutestamentlichen Schriften erforderlich sind. Es ging dem Verfasser darum, weite Kreise zu erreichen: Menschen, die ohne Verzicht auf ihre neuzeitlich bedingte Einstellung zu Natur und Welt bestrebt sind, sich eine persönliche Beziehung zu Jesus und der von Jesus verkündigten Lehre zu bewahren. Innerhalb dieser Zielsteckung hat Walter Grundmann die übernommene Aufgabe zu einem bestimmten Grad und auf die ihm eignende Weise gewiß erfüllt. Das Buch ist ausführlich, ohne weitschweifig zu sein; die Darstellung ist anschaulich; die Sprache ist flüssig und klar. „Die Geschichte Jesu Christi" kann unschwer von jedem Gebildeten gelesen werden und vermag auch, den einen oder den anderen Leser zu veranlassen, sich gründlicher mit Problemen der neutestamentlichen Zeitgeschichte zu befassen. Es wäre wünschenswert gewesen, hiermit die Anzeige des neuen Buches abschließen zu dürfen — aber leider lassen sich schwerwiegende Einwände gegen Grundmanns Methode im Einzelnen nicht verschweigen.

Dem synoptischen Evangelienbericht folgend, ist Grundmanns „Geschichte Jesu Christi" in die Form einer historischen Darstellung gekleidet; Fragen sowohl formgeschichtlicher wie redaktionsgeschichtlicher Art, wie die auf uns gelangten Evangelienberichte zustande gekommen sind, geht der Verfasser grundsätzlich aus dem Wege. Es wird höchstens hier und da erwogen, daß die Entwicklung christologischer Begriffe und Vorstellungen (innerhalb der Urgemeinde und im Frühchristentum) nicht ohne Einfluß auf die Darstellungsweise der Evangelisten geblieben ist. Wenn auch in einem populär geschriebenen Buch die Erörterung komplizierter literarkritischer und ideengeschichtlicher Probleme nicht zu erwarten ist, hätte Grundmann auf die im Dunkel belassenen Probleme zumindest hinweisen müssen; die Unterlassung hat zur Folge, daß der ununterrichtete, aber wißbegierige Leser an Dingen vorbeigeführt wird, die weiteres Studium erfordern.

Es darf gesagt werden, daß Grundmanns Bemühen, sich von der pseudowissenschaftlichen Methode seiner früheren Bücher und Pamphlete zu befreien, aus seinem neuen Buch erkennbar wird und daß dieses Bemühen zu einem gewissen Grad von Erfolg begleitet war. Der Autor befolgt nun nicht mehr das bewährte hegelianische Verfahren, das darin besteht, zunächst „ein Prinzip" aufzustellen, um sodann entweder unbewiesene Vermutungen auf spekulativem Wege aus dem „Prinzip" abzuleiten, weil „es sich so ereignet haben m u ß", oder aber alles, was dem lieben Prinzip zuwiderläuft, als ungeschehen hinzustellen, weil „es so nicht gewesen sein k a n n". In dem nun vorgelegten Werk Grundmanns ist ein größerer Wirklichkeitsernst unverkennbar. Freilich: *als Ganzes* ist das Buch nicht ernstzunehmen — auch heute bekunden die Schlußfolgerungen des Verfassers erhebliche Kühnheit und Großzügigkeit gegenüber den Tatsachen! Zum Streitgespräch über das Ährenausraufen am Sabbath (Markus 2: 23—28) schreibt Grundmann z. B.: „Die Pharisäer machen Jesus darauf aufmerksam. Das bedeutet: sie verwarnen ihn" (S. 137). Nun wird im Markusevangelium zwar berichtet, daß die Pharisäer das Verhalten der Jünger gerügt hätten, es steht jedoch dort kein Wort davon, daß Jesus s e l b s t am Sabbath Ähren gepflückt habe.

Das eigentliche Anliegen Grundmanns kommt in seiner Darstellung des P r o z e s s e s J e s u zum Vorschein. Soweit die Darstellung die Verhandlung vor dem Hohen Rat zum Gegenstand hat, folgt Grundmann im allgemeinen

Joachim Jeremias, Josef Blinzler und Ethelbert Stauffer. In einem Punkte geht er über seine Gewährsmänner hinaus, nämlich in der Frage nach der Jesus vom Synedrion zur Last gelegten Schuld. Hier ist zu vergleichen, was Grundmann 1940 geschrieben hat und was er heute schreibt.

„Jesus der Galiläer und das Judentum" (1940), SS. 161—2:

> „Jedenfalls hat es sich in den Verhandlungen vor dem Synhedrium um das Geheimnis Jesu gehandelt. Er hat davon gesprochen, daß er sich als Sohn des Vaters weiß ... In der Übergabe Jesu [an Pilatus] lag ein schlauer Schachzug der Juden. Sich als Sohn Gottes zu bezeichnen, ist für einen Juden Gotteslästerung, für den hellenistischen Römer jedoch ... keineswegs eine todeswürdige Angelegenheit. Mit dem wahren Grund würde man also bei Pilatus nicht durchdringen. Hingegen ist im Messiasanspruch als politischem Anspruch für einen Römer ... Grund zum Einschreiten gegeben. So steht also hinter der auf die jüdische Anzeige zurückgehenden Kreuzesinschrift die einen Justizmord heraufführende Lüge der Juden und der Hohn des Römers über die Juden. Durch Verleumdung und Lüge haben die Juden Jesus ans Kreuz gebracht."

Dazu nun „Die Geschichte Jesu Christi" (1957), SS. 334—5:

> " ... es erhebt sich die Frage, wie der Hohepriester zu der Frage nach der Sohnschaft Jesu kommt, denn die Überlieferung zeigt, daß sowohl die Vateraussage Jesu, das Abba, als auch die Sohnesaussage zur esoterischen Lehre gehört, die allein der Jüngerkreis kennt. Es bleibt nur die Antwort, daß die Sohnesbezeichnung Jesu dem Hohen Rat durch Judas verraten worden ist ... So muß also der Hohepriester das ganze Synedrium zu Zeugen machen. Im Sohnesnamen Jesu besteht die Lästerung, der die Verurteilung zum Tode folgt."

Aus einem Vergleich der beiden Stellen läßt sich ersehen, daß zwar die falschen Fisteltöne des Jahres 1940 gedämpft wurden, aber die falsche Sicht dieselbe geblieben ist. Zunächst: In seiner nicht nur dem Jüngerkreis anvertrauten, sondern der Menge verkündigten Predigt von der Vaterschaft Gottes bewegt sich Jesus in allgemein-jüdischen Gedankengängen. Die Vater-Vorstellung Gottes ist seit grauer Urzeit im alttestamentlichen Judentum beheimatet. Die Vater-Anrede (die sich *eo ipso* aus der Vorstellung ergibt) ist sowohl im alttestamentlichen wie im hellenistischen und im rabbinischen Judentum bekundet. Durch das ganze Alte Testament zieht sich die Vorstellung von Israel als dem ‚Sohn Gottes' hindurch — das bedeutet freilich, bei Erwägung des korporativen Charakters des Denkens alttestamentlicher Autoren, daß jeder einzelne Jude, der die Gebote Gottes erfüllt, ein ‚Sohn' Gottes ist. Die gesellschaftliche Entwicklung im hellenistischen Zeitalter, die dazu führte, daß aus einer bäuerlich-jüdischen Bevölkerung überwiegend Städtebewohner geworden waren, brachte eine fortschreitende Individualisierung mit sich, die in der gesamten jüdischen Literatur jenes Zeitalters zum Ausdruck kommt. In der Sapientia Salomonis wird Recht und Anspruch des Gerechten, sich ‚Sohn Gottes' zu nennen, explicite erwähnt. Im rabbinischen Schrifttum tritt zwar eine gewisse Scheu zutage, die individuelle Sohnesbezeichnung auf führende Männer des Judentums anzuwenden, doch ist die Vaterbezeichnung Gottes ganz allgemein. Soviel also zur „esoterischen Lehre". Sodann: Die Frage des Hohepriesters lautet nach Jesu Messianität. ‚Der Sohn des Hochgelobten' (Markus 14: 61) ist bloßes Attribut. Schließlich: Das jüdische Strafrecht kennt natürlich keine Bestimmung, derzufolge die Bezeichnung oder Selbstbezeichnung als ‚Sohn Gottes' ungesetzlich gewesen wäre. Dagegen liegt es im Sinne der jüdischen Strafprozeßordnung, daß es Personen, die während des Gerichtsverfahrens als Zeugen aufgetreten waren, verwehrt ist, an der Urteilsfällung teilzunehmen. Wenn also, nach Walter

Grundmanns Behauptung, „der Hohepriester das ganze Synedrium zu Zeugen gemacht hat", so hat er damit das ganze Synedrion von der richterlichen Befugnis ausgeschlossen! ... Die Widersprüche der Prozeßberichte in den Evangelien lassen sich nicht auf die Weise lösen, wie Grundmann es haben möchte.

Auf S. 326 behauptet Grundmann, daß der jüdischen Polizei „Verhaftung und Strafvollzug oblag". Dann aber liest man auf S. 342, daß es Pilatus war, der „die Kreuzigung befahl". Hier hätte doch wenigstens der Versuch unternommen werden müssen, einiges Licht auf die Verteilung der Gewalten in Judäa unter römischer Herrschaft zu werfen.

Daß sich die evangelischen Berichte mit ihren sechs oder sieben Gerichtsverhandlungen gegen Jesus innerhalb weniger Stunden zwischen Verhaftung und Urteilsvollstreckung historisch nicht halten lassen, ist jedermann klar. Die Tatsache, daß die verschiedenen Verhandlungen sich zeitlich einfach nicht unterbringen lassen, hat neuerlich dazu geführt, die in den Evangelien im Zusammenhang mit Jesu Prozeß berichteten ‚Ereignisse' auf vier Tage aufzuteilen[9]). Richtiger wäre es, auf die Motive der Evangelisten einzugehen, die die verschiedenen Darstellungen veranlaßt haben. Grundmann erwähnt — in einer der Aufmerksamkeit des Lesers leicht entgehenden Fußnote — Hans Lietzmanns Ausführungen zum Markusbericht über die Synedrialverhandlung. Die Werke von Jean Juster sowie von W. Husband, J. Finegan, M. Dibelius, E. Klostermann, R. Bultmann, E. Bickermann, M. Goguel, H. B. Branscomb, Ch. Guignebert, F. C. Burkitt, R. H. Lightfoot, W. Bundy, G. Bornkamm und mancher anderer bleiben in diesem Zusammenhang unerwähnt. Dies ist gerade in einem für wissenschaftlich ungeschulte Leser geschriebenen Buch unentschuldbar, denn der Leser weiß nicht, wo er sich das Korrektiv zu Grundmanns Darstellung herholen soll.

Jesu Vater-Sagen zu Gott ist eines von Grundmanns Lieblingsthemen. Was er dabei über den Unterschied zwischen *Abba* und *Abhi* (oder *Abhinu*) vorbringt, ist kaum mehr als eine Popularisierung und Vergröberung dessen, was Joachim Jeremias herausgefunden hat. Vielleicht wäre es ratsam, zu erwägen, daß diejenigen, die die erste Anredeform gebrauchten, aramäisch und die anderen eben hebräisch gesprochen haben ... Was bei Jeremias freilich noch einen Sinn hat, wird von Grundmann oft *ad absurdum* geführt. Es mag in Hamburg Menschen geben, die ‚Vadder' sagen, und in München, die ‚Pappi' sagen ... Vom Lautlichen abgesehen, fehlt mir jedes Verständnis für die Profundität des Unterschieds.

Gerade, weil es sich um ein Buch handelt, das sich an die Allgemeinheit wendet, ist hier ein strenger Maßstab angelegt worden. Schiefe Perspektiven führen zu Vorurteilen, die sich durch die Jahrhunderte wälzen und letzten Endes auch denen, die sich am Vorurteile Genüge sein lassen, nur nachträglich sein können.

Paul Winter

GÖTTER UND DÄMONEN *)

Absicht des Buches ist es, wie der Herausgeber in der Einleitung betont, „in einer Auswahl von 250 Mythen eine Einführung in die Welt des Mythos zu geben und diese für das Verständnis der Religion so bedeutsame Sphäre des geistigen Lebens der Völker mit ihren wichtigsten und charakteristischsten Zeugnissen zu uns sprechen zu lassen". Die Gliederung des Werkes geschieht nach rein geogra-

---

[9]) Annie Jaubert: *La Date de la Cène, Calendrier biblique et Liturgie chrétienne.* Paris, Gabalda & Cie. 1957.

*) Zu dem gleichnamigen Buch: „Götter und Dämonen", Mythen der Völker, hrsg. und eingel. von R. Jockel, Holle-Verlag, Darmstadt 1953, 637 pp.

phischen Grundsätzen, zu jedem Kapitel gibt es eine sehr kurzgehaltene Einführung, am Ende des Bandes folgen die notwendigsten Erläuterungen und Literaturnachweise. Gerade die Religions- und Geistesgeschichte, als deren einzige Fachzeitschrift die ZRGG gelten darf, betont immer wieder, wie wichtig solche einen größeren Leserkreis erreichende Einführungen und Anthologien sind, und welche Aufgaben sie in der heutigen Zeit haben. Auf die Art und Weise, wie J. an diesen Aufgabenbereich herantritt, geht es allerdings nicht, und mit dem vorliegenden Band wird die Religions- und Geistesgeschichte nur in Mißkredit gebracht. Gerade weil der Herausgeber ein allgemein zugängliches Lesebuch und keine eigene wissenschaftliche Materialsammlung geben möchte, wirkt die Ungenauigkeit und öfteres Fehlen von Quellennachweisen äußerst unbefriedigend: Der Leser weiß bei den einzelnen Mythen nie, was inhaltsmäßig von J. gekürzt, erweitert, zusammengefaßt oder gar verändert wurde, und in welchem Zusammenhang die betreffende Überlieferung stand. Wenn der Leser den Eindruck gewönne, von einem berufenen Kenner der allgemeinen Religionsgeschichte in die so umfangreiche und schwierige Welt der Mythen eingeführt zu werden, könnte das bei einem mehr populär gehaltenen Buch noch in Kauf genommen werden; in diesem Fall aber ist das Wenige, was aus der eigenen Feder des Herausgebers stammt, nicht gerade geeignet, solch ein Vertrauen zu erwecken. Seit Creuzer und K. O. Müller (im Literaturverzeichnis überhaupt nicht erwähnt!) haben sich die berufensten Forscher mit diesen Dingen beschäftigt, zahllose Arbeiten über Begriff, Wesen und Inhalt des Mythos liegen von ihnen vor, die Anzahl der Einzeluntersuchungen über Fragen der Terminologie und Methodik sind kaum zu übersehen: J. aber vermeint, auf knapp vier Seiten dem Leser etwas Wesentliches über Mythos, Kult, Mythen-Typen, -Motive und Märchen sagen zu können! Einseitige und falsche Behauptungen bleiben denn auch nicht aus: so heißt es, „der Mythos ist die Ursache des Kults" (p. 10), während doch genug Mythen überliefert sind, die offensichtlich die Entstehung und das Vorhandensein eines außergewöhnlichen Kultgebrauchs später erklären wollen (sog. Kult-Aitien). Oder: „Das Märchen kann als die letzte Verflachungsform des Mythos angesehen werden" (p. 10), eine völlig irrige Meinung des Herausgebers, der offenbar Ergebnisse der Märchenforschung nicht genügend kennt.

Es gibt Monographien über Religion und Mythos fast aller Völker der Erde: sicher ist es wünschenswert, vielleicht auch möglich, daß ein einziger Forscher eine Auswahl all dieser Überlieferungen für einen größeren Leserkreis zusammenstellt und mit einführenden Worten einen Einblick in die Religionsform und Mythen dieser einzelnen Völker vermittelt. Dann aber muß man sich erst einmal über die Frage der Methodik im klaren sein und diese beherrschen. Einige Beispiele mögen für die unsichere Arbeitsweise des Herausgebers genügen: Auf p. 12 der Einleitung wird zwar kurz auf die Wanderung von „Mythenmotiven und ganzer Mythen" eingegangen, jedoch könne die Frage „unabhängige Entstehung an mehreren Orten oder Entlehnung" heute noch nicht beantwortet werden, da „Entstehungs-Ort und -Zeit der meisten Mythen bis jetzt keineswegs eindeutig" festliege. Frage und Behauptung in dieser Form sind einfach falsch: die Entstehungsorte vieler Mythen sind festgestellt (vgl. etwa für den Bereich der Antike die Untersuchungen von Dumezil, Nilsson u. a.), während die historische Entstehungszeit niemals feststellbar sein wird, sondern höchstens die Zeit, in der sie zum erstenmal in schriftlichen oder anderen Monumenten in Erscheinung treten. Die Frage nach Entlehnung oder unabhängiger Entstehung ist in der Tat oft äußerst schwierig zu beantworten; wenn J. das aber einsieht, ja, sogar meint, beim Auftreten analoger Motive in einander benachbarten Kulturen könne man keine eindeutigen Schlüsse ziehen (p. 12), warum verwirrt er dann den Laien (für den doch in erster Linie seine Anthologie bestimmt ist), indem er in seinen Anmerkungen immer wieder auf solche „gleichen Motive" (sogar bei überhaupt nicht benachbarten Völkern) hinweist? Der Wissenschaftler mag seinen Vorteil daraus ziehen (oder auch nicht), wenn er erfährt, die Welt sei sowohl bei den Babyloniern wie bei den Germanen aus dem Leibe eines ge-

töteten Dämons entstanden (Anm. 8 und 234), die Unterweltsreise komme bei Japanern und in Griechenland vor (Anm. 86 und 227), das Essen von Früchten der Unterwelt bei den Ainos und in der griechischen Demeter-Hymne (Anm. 94 und 223), der Sonnenraub bei Ainos, nordamerikanischen Indianern und in Finnland (Anm. 95 und 249), die Erschaffung des Menschen aus Holz in Mittelamerika, Nordamerika und bei Germanen (Anm. 122, 145 und 235), usw. usw. Der unbefangene Leser aber wird auf Grund solch zusammenhangloser, unerklärter und auch nicht erklärbarer Verweisungen nur immer mehr ins Erstaunen geraten, um zum Schluß den Eindruck einer völlig verschwommenen „Urerfahrung" mythischer Motive, die allen Völkern gemeinsam sein sollen, zu gewinnen. Man fragt sich ständig, was der Sinn all dieser Hinweise sei, und warum sie gerade bei diesem oder jenem Motiv, aber nicht auch bei allen anderen gebracht werden.

Das Aufzeigen analoger Phänomene, um dadurch „die Bedeutung und den Sinn der Erscheinungen selber aufzuspüren" (G. v. d. L e e u w), ist eines der interessantesten Gebiete der allgemeinen Religionswissenschaft, und die von G. v. d. L e e u w begründete, im Laufe eines ganzen Lebens methodisch erforschte Religionsphänomenologie zählt dies u. a. zu ihrem besonderen Aufgabenbereich. Ähnlich ließe sich der Versuch einer „Mythen-Phänomenologie" unternehmen, eine Betrachtungsweise, zu der es gerade in den letzten Jahren genügend Ansätze gibt. Erforderlich hierfür sind methodische Vorarbeiten mit darauf folgender sachgemäßer Einordnung der Erscheinung, um so einen Einblick in Struktur und Wesen der Tatsachen selber zu erhalten. Daß dies nicht J.'s Aufgabe war, weiß der Rezensent; gerade deshalb aber hätte er dies ganze Vergleichen unterlassen sollen.

Daß der Herausgeber bei der Zusammenstellung seines Lesebuches solche methodischen Erörterungen nicht vorher in Erwägung zog, zeigt zur Genüge, wie wenig er das umfangreiche Gebiet der Religionswissenschaft beherrscht. Noch deutlicher wird das, wenn man sieht, wie er seit Jahrzehnten bekannte religionsgeschichtliche Begriffe anwendet. Ein einziges Mal findet sich eine Erklärung des Wortes Animismus, der „Glaube an allgemeine Naturbeseeltheit" (p. 143) sei. Diese Definition ist unrichtig; nach E. B. T y l o r, der diesen Begriff in die Religionsgeschichte einführte, ist Animismus "the believe in the existence of spiritual beeings[1]"; etwas völlig anderes also als eine „allgemeine Naturbeseeltheit"[2], insofern nämlich, als dem Animismus der Glaube an ganz b e s t i m m t e Geister oder Seelen, die als „personifizierte Ursachen" gelten, inhaerent ist. Man sollte nun meinen, daß die Tylorsche Theorie des Animismus, wonach dieser die Grundlage aller Religion sei und alle religiösen Vorstellungen sich von hier aus entwickelt hätten, im Laufe der Zeit genügend widerlegt worden wäre. Deshalb sollten in einem Buch aus dem Jahre 1953 Worte wie Animismus oder animistisch nur noch mit äußerster Umsicht gebraucht werden. Statt dessen findet sich die Tylorsche Theorie mehr oder weniger verhüllt in den einführenden Seiten zu den Religionsformen folgender Gebiete: Indonesien, China und Japan, Nordamerika, Mittelamerika, Südamerika, Afrika, Hellas, Irland und Britannien, Germanen! Bei den Völkern all dieser Regionen „sind religiöse Vorstellungen begründet" im Animismus oder „wurzeln" in ihm, sie sind durch ihn „gekennzeichnet", aus ihm „zusammengesetzt" oder „animistische Vorstellungen bilden die Grundlage der Religions- und Geisteskultur" und dergl. mehr. Mit anderen Worten: in einem für ein breiteres Publikum bestimmten Lesebuch wird eine seit Jahren in ihrer Einseitigkeit abgelehnte und widerlegte Theorie, die im Evolutionismus des 19. Jahrhunderts verhaftet und heute daher nur noch historisch für den Fachgelehrten von Interesse ist, wieder aufgewärmt und dem Leser somit ein Entwicklungsprozeß religiöser Glaubensvorstellungen vorgespiegelt, den es in

---

[1] „Primitive Culture", I, 424,

[2] anscheinend verwechselt J. die Termini Animismus und Animatismus.

dieser Form nirgends gab und der von keinem ernsthaften Forscher heute noch verteidigt wird[3])!

Ein anderer in der Forschung gern angewandter religionswissenschaftlicher Begriff ist der des Mana. J. definiert ihn als „Scheu vor der überirdischen Kraft der Geister, der mit vielen Tabus, Verboten und Vorschriften begegnet wird" (p. 144). Leider ist diese Definition genau so falsch wie die vom Animismus. Codrington selber, der diesen melanesischen Begriff bekannt machte, umschrieb ihn als „Glaube an eine Kraft, die, vollkommen getrennt von physischer Stärke, auf jede Weise zum Guten und Bösen wirkt, und die zu besitzen und zu kontrollieren der größte Vorteil ist. Das ist Mana"[4]). Späterhin wurde dies Wort auch für ähnliche Vorstellungen anderer Völker gebraucht, als Bezeichnung für eine besondere Macht, die in heiligen Personen, Dingen oder Orten anwesend ist. Im Gegensatz zur Erklärung von J. besitzen nicht nur ganz bestimmte Geister (oder Seelen Verstorbener) Mana, sondern auch und gerade Dinge (Objekte) oder lebende Menschen haben Mana (z. B. ein besonders kultischer Stein, eine Waffe, ein Häuptling etc.). Im übrigen können zwar Dinge oder Personen, die im Besitz von Mana sind, mit bestimmten Vorschriften umgeben werden, aber das ist durchaus nicht immer der Fall! Auch wirkt Mana aus sich selber heraus und es ist oft gerade umgekehrt so, daß der Kontakt mit Dingen (z. B. einem besonderen Schwert) oder bestimmten, außergewöhnlichen Menschen erst dann genauestens reguliert wird, wenn ihr Mana sich manifestiert hat[5]). Der Mensch der gewöhnlichen Sphäre hat zwar „Scheu" vor Mana, doch kann dies ihm oder seinem Stamm auch zum Vorteil gereichen: etwa wenn ein Medizinmann kraft seines Manas ein Unwetter zu beruhigen vermag (natürlich kann er auch umgekehrt Sturm erwecken)[6]).

Waren all dies methodische Einwände gegen J.'s Arbeitsweise, so mögen nun einige irrige Ansichten bei der Behandlung der einzelnen Religionen erörtert werden. Natürlich ist es erfreulich, daß J. keine Wertungen geben möchte (p. 12)[7]); wenn aber an deren Stelle eine Vielzahl unbeweisbarer Behauptungen treten, die teilweise die differenziertesten und schwierigsten Fragen der Religionsgeschichte zum Gegenstand haben, ist das gefährlich genug. P. 77 wird gesagt: „Die iranische Religion wurde ... von Zarathustra begründet ... an Stelle der altiranischen polytheistischen Naturreligion". Es findet sich keinerlei Erwähnung indo-europäischer religiöser Vorstellungen, die vor der Reform Zarathustras liegen und nachweisbar sind — die aber auch nicht das Geringste mit einer ver-

---

[3]) Angegriffen wird hier nur die überall durchschimmernde animistische Theorie — animistische Vorstellungen finden sich natürlich in vielen Religionsformen; obschon auch hier äußerste Vorsicht geboten ist: der hierbei auftretende Dualismus wurde von europäischen Forschern oft in die Vorstellungen hineingedeutet, während bei vielen Völkern der Tote als ganz körperhaft weiterlebend gedacht wird; vgl. unseren „lebenden Leichnam". Auch ist Animismus oft viel eher spätere philosophische Spekulation als ursprüngliche Glaubensvorstellung.

[4]) In einem Brief an Max Müller, 1878.

[5]) Vgl. noch unlängst hierzu W. E. Mühlmann: Aspekte einer Soziologie der Macht; in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. XL, 1952/53, p. 84 bis 114; „Mana und Orenda sind elektrischen Ladungen vergleichbar; es sind potentielle Energien, deren Vorhandensein und Wirkung in der Entladung erkennbar werden" (p. 93).

[6]) Im übrigen ist gerade in der neueren amerikanischen Forschung das Bestreben erkenntlich, den Begriff des Mana nur noch für den ozeanischen Bereich anzuwenden; und selbst hier nicht generell, sondern nur bei ganz speziellen Gebieten.

[7]) Ist es aber keine Wertung, wenn es p. 62 heißt, Gott werde bei Babyloniern und Griechen im Gegensatz zu Israel „mit weniger ehrenhaften Zügen" dargestellt? Solch moralische Anschauung religiöser Phänomene klingt geradezu grotesk.

schwommenen „polytheistischen Naturreligion" zu tun haben[8]). Des weiteren wird behauptet (p. 611, Anm. 23), „der im Abendland weit verbreitete Irrtum, die Religion Zarathustras sei dualistisch" ... „da Ahura Mazda ... letztlich den vollkommenen Sieg ... erringt", ist „der Monotheismus dieser Religion erwiesen". Schon W e s e n d o n k wies darauf hin, daß der Zoroastrische Dualismus nicht die Gegensätze von Licht und Finsternis, von Gut und Böse meint, sondern „den Unterschied zwischen geistigem und stofflichem Dasein erkennt"[9]). Zwar lassen sich monotheistische Tendenzen bei Zarathustra aufweisen, aber von einem eigentlichen Monotheismus kann man nicht sprechen[10]).

P. 257 heißt es: „Die Religionsform der sibirischen Völker ist der Schamanismus"; gerade weil dieser Begriff immer so gerne und ungenau gebraucht wird, sei darauf hingewiesen, daß der Schamane ursprünglich nur Name einer ganz bestimmten kultischen Gestalt bei sibirischen Völkern (Tungusen) war. In der Religionsgeschichte und Ethnologie wurde das Wort dann auch für ähnliche Personen anderer Völker angewendet, etwa bei nordamerikanischen Indianern, in Polynesien, Indonesien oder China. Stets aber sollte der Schamanismus nur die Bezeichnung für ein Gesamt bestimmter religiöser Vorstellungen sein, innerhalb derer der Schamane im Mittelpunkt des magisch-religiösen Lebens steht. Der Schamanismus ist also keine eigene Religionsform, neben dem Schamanen können auch andere kultische Personen auftreten, z. B. Opferpriester[11]). — Ein anderer Einwand ergibt sich bei der Betrachtung des Abschnitts über Afrika. Zwar wird in der Einführung gesagt, dieses „bietet mit seinen vielen Völkern das Bild einer unermeßlichen Fülle von Kulturen und Religionsformen", „Jäger- und Sammler-, Hirten- und Ackerbauvölker — sie alle haben die verschiedensten Vorstellungen .. von Gott, Mensch und Welt entwickelt" (p. 435), trotzdem aber wird dies Gebiet als eine Einheit betrachtet und eine Übersicht (sei es auch nur in großen Zügen) all seiner verschiedenen Kulturen nicht gegeben. Aber gerade die Unterschiede der religiösen Vorstellungen von einerseits Jäger-, andererseits Ackerbauvölkern sind so differenziert, daß klare Abgrenzung und Unterscheidung hier unerläßlich wären. Auch vom Einfluß orientalischer oder mittelmeer-orientalischer Kulturen auf Afrika hört man nichts. Hingegen wird behauptet, es ließe sich „ein klarer Monotheismus" (p. 435) bei einigen Mythen feststellen: berichtet werden als Beweis hierzu zwei Überlieferungen (p. 465 und 485), in denen ein sog. Höchstes Wesen nach Vollendung der Schöpfung die Erde wieder verlassen und sich in den Himmel zurückgezogen habe. Die Vorstellung vom „Deus otiosus" aber, die sich in vielen Religionen findet, ist noch kein Monotheismus; dieser bezeichnet doch eine Glaubensvorstellung, in der nur ein einziger Gott unter ausdrücklicher Verneinung aller anderen Götter kultisch verehrt wird. Das höchste Wesen aber ist weder einzig, noch auch Gegenstand eines eigentlichen Kults. Gerade weil dies höchste Wesen zu weit entfernt ist, um die täglichen Bedürfnisse der Men-

---

[8]) O. G. v. W e s e n d o n k, Das Weltbild der Iranier (1933), im Literaturverzeichnis genannt (!), wies doch so ausdrücklich hierauf hin. Vergl. auch J. D u c h e s n e - G u i l l e m i n, Ormazd et Ahriman (Paris 1953), der zeigt, daß die Vorgeschichte Ahura-Mazdah's bis zur indo-europäischen Epoche zurückreicht (p. 18 ff.) (im Anschluß an die Forschungen von Dumézil).

[9]) „Weltbild", p. 64; zu den schon im indo-iranischen Bereich vorhandenen dualistischen Tendenzen vgl. G. W i d e n g r e n in ZRGG, IV, 2, (1952); und D u c h e s n e - G u i l l e m i n, a. a. O.

[10]) J. D u c h e s n e - G u i l l e m i n, a. a. O., p. 26: „Son monothéisme et son dualisme sont mêlés, se juxtaposent, s'accommodent comme ils peuvent l'un de l'autre". Zur ganzen Frage vgl. S. P é t r e m e n t: Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions (Paris 1946).

[11]) Vgl. bes. M. E l i a d e: Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (Paris 1951), zwar im allgem. Literaturverzeichnis erwähnt, aber scheinbar nicht benützt.

schen zu befriedigen, spielt es im gewöhnlichen religiösen Leben nur eine unbedeutende Rolle, indes eine Vielzahl anderer Götter oder Geister kultisch verehrt werden[12]).

Bei der Einführung zu den Mythen von „Hellas" heißt es: die Religion der Hellenen „gründet sich auf die animistische Vorstellung vom Wirken unzähliger Geister und Dämonen in der Welt" (p. 499). Dies „Sich-Gründen" klingt geradezu grotesk: die Zusammenhänge und Verbindungen mit der kretisch-mykenischen Welt werden einfach negiert, indes einzelne animistische Vorstellungen, die man in der griechischen Religion finden mag, als ihr Ursprung hingestellt werden. Auch die Behauptung, der einzige Dichter Homer habe die griechischen Götter „zu einer Familie verbunden" (p. 499), ist allzu vereinfachend und einseitig. Ganz abzulehnen ist die Auswahl und Wiedergabe gerade der griechischen Mythen: ganze sechs Überlieferungen sind doch wohl etwas zu spärlich, um die Mythenwelt eines Volkes aufzuzeigen, dessen geistiger Raum unser ganzes Abendland entscheidend bestimmte! (vgl. hingegen: bei Indianern 20, Mittelamerika 23, Afrika 40!). Die Homerischen Demeter- und Hermeshymnen, (als deren Verfasser einfach Homer genannt wird), werden unbegreiflicherweise in Prosa nacherzählt, obschon es genügend dichterische Übersetzungen gibt! Der so geheimnisvolle Demetermythos — eine der ältesten, in Griechenland überlieferten, kultischen Götterhymnen — wirkt beim Lesen denn auch wie die (schlechte) romantische Novelle eines Feuilletonisten ... ähnlich ist es bei der Wiedergabe der Orpheus-Mythe, (p. 541 ff.). J. weist zwar darauf hin, daß sich diese in den Werken mehrerer griechischer Dichter fände (p. 500), bleibt jedoch jeden näheren Quellennachweis schuldig und klittert wahllos frühe mit späten Überlieferungen zusammen. Das Ergebnis ist eine mehr oder weniger rührselige Geschichte, die aber auch nicht das geringste mit griechischem Mythos und kultischem Geschehen zu tun hat. Daß diese Mythen um Orpheus zum schwierigsten Kapitel griechischer mythologischer Forschung gehören, scheint den Herausgeber nicht weiter zu kümmern; außer einem Hinweis auf andere „Unterweltsfahrten" bei Babyloniern und Japanern (!, p. 621, Anm. 227) finden sich keinerlei Erläuterungen, wie sie gerade hier notwendig wären.

Auch die Literaturhinweise am Schluß des Bandes sind voller Unkenntnis und oberflächlich zusammengestellt; bei der allgemeinen Literatur fehlt z. B. das Hauptwerk von E. Cassirer: „Philosophie der symbolischen Formen" (3 Bde. 1923—29, des weiteren M. Eliade: „Traité d'histoires des religions" (Paris 1949, dt. 1954), H. J. Schoeps: „Die großen Religionsstifter und ihre Lehren" (1950, 1954[3]), W. Wundt: „Völkerpsychologie, Mythos und Religion", 3 Bde. (1910 bis 1915[2]). G. v. d. Leeuw: „Phänomenologie der Religion" hätte in Neuauflage zitiert werden sollen, die „Religionssoziologie" von M. Weber umfaßt 3 Bände, die ZRGG erscheint bereits seit 1948. — Für Ägypten fehlen Namen wie H. Frankfort oder K. Lange, ebenso das Standardwerk von J. Vandier: La Religion égyptienne, (Paris 1944), für Iran alle Werke von G. Widengren, bei Hellas sucht man vergebens die Namen von Creuzer, G. Schwab (!) oder Bachofen, das grundlegende Werk über griechische Mythen von Preller-Robert wird nicht genannt (hingegen wohl Couperus, noch dazu die holländische Ausgabe!, und bei der allgem. Literatur ein so veraltetes mythologisches Wörterbuch wie das von W. Vollmer aus dem Jahre 1859), bei „Germanien" fehlt W. Grönbech, etc. etc.

Der sich gerade in den letzten Jahren um die Religionsgeschichte so verdienstlich machende Holle-Verlag hat mit dieser kenntnislosen und beiläufig zusammengestellten Anthologie leider keinen guten Griff getan; es ist nur zu

---

[12]) Vgl. die einschlägigen Forschungen von N. Söderblom, C. Clemen, R. Pettazzoni u. a. hierzu, die vor ca. 30 Jahren erschienen!; neuerdings auch M. Eliade: Die Religionen und das Heilige, p. 71 ff., (Salzburg 1954).

bedauern, daß der ursprüngliche Plan, eine umgearbeitete Übersetzung des holländischen Werkes „de Tuin der Goden" von Prof. A. G. van Hamel zu bringen, fallen gelassen wurde; und daß dafür diese „Zusammenstellung von Mythen" erschien, die dem wahrlich oft genug angegriffenen jungen Fachgebiet der allgemeinen Religionswissenschaft nicht nützlich sein kann.

Clemens M. Bruehl

GMELINS DANTE-KOMMENTAR[1]

Um Dantes Göttliche Komödie ist wohl nirgends so viel gerungen worden wie in Deutschland. Theodor Ostermann hat in seiner Bibliographie der deutschen Dante-Literatur (Dante in Deutschland, Heidelberg 1929) von 1416 bis 1927 nicht weniger als 4062 Nummern verzeichnet. Für den deutschen Leser blieb bis in unsere Zeit der maßgebende Kommentar zur Göttlichen Komödie jener reiche Apparat von kritischen und historischen Erläuterungen, den Philalethes (König Johann von Sachsen) seiner Übersetzung beigegeben hatte (erstmals 1839/40, 1847; dann oft aufgelegt). So wertvoll diese Erklärungen auch heute noch bleiben, sie sind doch großenteils überholt und verlangen Ergänzung aus der Forschung eines Jahrhunderts.

Ein Werk, das für unsere und die nächste Generation von ähnlicher Wichtigkeit ist wie jene Erläuterungen des Philalethes, liegt jetzt in dem großen, dreibändigen Kommentar von Hermann Gmelin vor[2]. Das Werk schließt an Gmelins treffliche Übersetzung an, die (mit dem italienischen Text) in den Jahren 1949—1951 erschienen ist, zu der sich aber auf den letzten Seiten der drei Kommentarbände noch eine Reihe von Verbesserungen finden. Von einem großen Dante-Kommentar wird man heute nicht verlangen, daß er in erster Linie neue Erkenntnisse und Entdeckungen bringe; das ist kaum mehr möglich. Schwerlich wird man zur Klärung von Problemen der Göttlichen Komödie noch eine Meinung vortragen können, die nicht bereits früher ausgesprochen und erörtert worden wäre. Die schwierige Aufgabe besteht für den heutigen Kommentator vielmehr in der Sichtung der kaum mehr überschaubaren Erklärungen, an denen alle Nationen, allen voran freilich heute die Italiener, beteiligt sind. Dabei handelt es sich weniger um Gesamt-Kommentare als vielmehr um zahllose Beiträge, in denen einzelne Gesänge, einzelne Episoden, einzelne Verse, ja einzelne Worte und selbst einzelne Wörter zum Gegenstand liebevoller Untersuchung gemacht worden sind. Aus solcher Fülle zugleich das Richtige und das Unentbehrliche auszuwählen, das ist die Hauptaufgabe des heutigen Interpreten. Hermann Gmelin war durch seine langjährige Beschäftigung mit Dante aufs beste zur Bewältigung dieser Aufgabe vorbereitet. Mit Bienenfleiß hat er die deutsche und ausländische Literatur zu jedem Gesang und zu jeder Stelle geprüft und daraus mit kritischem Sinn seinen Kommentar gestaltet. Was aber gegenüber dem Kommentar des Philalethes als ganz Neues hinzukommt, das ist die feinsinnige ästhetische Wertung, die behutsame Hinleitung zum Erleben des eigentlich Dichterischen, die Darbietung des großen Kunstwerks. Daneben ließen sich noch so manche kleinere Vorzüge gegenüber den alten Kommentaren feststellen. Herausgehoben sei nur die Tatsache, daß Gmelin alle jene Stellen aus der alten oder mittelalterlichen Literatur, die nicht jeder Leser gleich griffbereit

---

[1] Dante Alighieri: Die Göttliche Komödie, übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar, Zweiter Teil: Der Läuterungsberg, Stuttgart 1955, 535 pp., Dritter Teil: Das Paradies, Stuttgart 1957, 628 pp.

[2] Zum Ersten Teil: Die Hölle, vgl. unsere Besprechung an dieser Stelle VII. Jahrg. 1955, Heft 4, p. 371 f.

zur Hand hat, *in extenso* abdruckt, so daß diese Zitate nun wirklich für die Erklärung wirksam werden.

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß Kommentarwerke, wie so manche andere wissenschaftliche Bücher, erst in der zweiten Auflage ihre endgültige Form erlangen können. Nach dem ersten Erscheinen eines solchen Werkes sollte jeder Leser die Verpflichtung empfinden, dem Autor die Verbesserungsvorschläge, Berichtigungen und Ergänzungen mitzuteilen, die er sich bei der Benützung des Werkes notiert hat. So wird dann der Autor die nächste Auflage in Gemeinschaftsarbeit mit allen gewissenhaften Lesern herstellen können.

An dieser Stelle seien zum zweiten und dritten Teil des Kommentars nur einige Vorschläge vorgetragen, die gerade den religions-geschichtlichen und theologischen Gehalt betreffen. Im allgemeinen gilt auch hier, daß Gmelin mit Hingabe sich in die Theologie der Dante-Zeit, die im wesentlichen noch heute die Theologie der katholischen Kirche ist, versenkt hat. Manches könnte freilich gerade auf diesem Gebiet noch weiter geklärt und vertieft werden.

So möchten wir uns grundsätzlich eine klare Scheidung der Begriffe „Hauptsünde" und „Todsünde" wünschen. Besonders in der Einleitung zum 10. Gesang des Purgatorios und später wird von den „sieben Todsünden der christlichen Ethik" gesprochen. In Wirklichkeit kommen hier nur die „sieben Hauptsünden" *(peccata capitalia)* in Frage. Die „Todsünden" — an Zahl unbegrenzt — sind etwas ganz anderes als die „sieben Hauptsünden". Die „Todsünden" *(peccata mortalia,* auch *peccata gravia)* ertöten das Leben der Seele und können nur in der vollkommenen Liebesreue oder durch das Bußsakrament getilgt werden. Der Gegensatz zu den „Todsünden" sind die „läßlichen Sünden" *(peccata venialia).* Diese Unterscheidung zwischen „Todsünden" und „läßlichen Sünden" — die bekanntlich später durch die Reformation bestritten worden ist — bleibt unentbehrlich für das Verständnis von Dantes Bußdisziplin im Inferno und im Purgatorio. Was aber Dante zum Gliederungsprinzip seines Bußraums nimmt, das sind nicht bestimmte Todsünden, sondern „die sieben Hauptsünden" *(peccata capitalia),* die aus der ganzen Reihe möglicher Sünden schon in der Antike herausgestellt worden sind, weil aus ihnen sich die anderen Sünden zu entfalten pflegen. Man hat daher auch von „Wurzel- oder Stammsünden" gesprochen. Aber keineswegs ist jede Hauptsünde, etwa jede Sünde der Trägheit, in jedem Falle auch zugleich eine Todsünde. Andrerseits gibt es zahllose Todsünden (z. B. Mord), die nicht unter den sieben Hauptsünden erscheinen, vielmehr am Ende einer Kette stehen, die aus einer oder aus einigen der sieben Hauptsünden beginnt. Diese Unterscheidung möchten wir in einer neuen Auflage sauber herausgearbeitet sehen, zumal sie auch dem heutigen Leser, jedenfalls jedem katholischen Leser, durchaus vertraut ist und weil hier jede Verwechslung der beiden Begriffe dem Dante-Verständnis höchst abträglich sein muß. Der Begriff der Todsünde, im Gegensatz zur läßlichen Sünde, erschließt das Verständnis für die Verdammnis im Inferno, für Reue und Begnadigung im Purgatorio. Der Begriff der sieben Hauptsünden lehrt den Aufbau des Läuterungsberges verstehen, wobei freilich die sieben Hauptsünden von Dante in andere Reihenfolge gebracht werden, als sie im Katechismus stehen (eine Abänderung, über die Dante im 17. Gesang des Purgatorio Rechenschaft ablegt). Die Verwechslung ist übrigens auch so manchem anderen Kommentator passiert; bei Philalethes hat man die saubere Unterscheidung.

Der 4. Gesang des Paradiso sollte noch enger mit den Schlußgesängen in Verbindung gebracht werden. Zunächst ein paar Einzelheiten. Warum aus dem Alten Testament gerade Moses und Samuel herausgestellt werden (V. 29) und als besonders gottnah erscheinen, bedürfte genauerer Erklärung. Denn es muß doch auffallen, daß gerade diese beiden, zeitlich so weit getrennten Männer, hier zusammen genannt werden. Es könnte der Hinweis auf Jer. 15,1 genügen, wo Moses und Samuel als die besonderen Fürsprecher des Volkes bei Gott erscheinen: *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Und auch der wohl schon vorher entstandene Psalm 98/99 singt: *Moyses*

et Aaron in sacerdotibus eius; et Samuel inter eos, qui invocant nomen eius (V. 6). — Zu der pädagogischen Haltung der Bibel bzw. der Kirche, die den unsichtbaren Gott wie einen Menschen denken, sprechen und handeln läßt und die unsichtbaren Erzengel sichtbar an die Kirchenwände malt (V. 43—48), sollte der aus dem Katechismus bekannte Begriff des Anthropomorphismus wenigstens erwähnt werden, weil er sofort vieles klären würde. — Die Worte *quando natura per forma la diede* (V. 54) erscheinen in der Übersetzung als zweideutig: „als sie Natur zur Lebensform gegeben". Hier müßte schon angemerkt sein, daß nicht das zuerst stehende *sie*, sondern *Natur* das Subjekt des Satzes ist. Auch sollte angegeben werden, daß unter *Lebensform (forma)* der scholastische Ausdruck für die mit dem Leib verbundene Seele zu verstehen ist. So z. B. bei Thomas von Aquin, Summa theol. I, 76,1 (Deutsche Thomas-Ausgabe 6, S. 37 — Diese lateinisch-deutsche Ausgabe sollte wegen der leichteren Zugänglichkeit und wegen des vorzüglichen Kommentars immer zitiert werden): *Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.*

Die im 4. Gesang von Dante gegebene ausführliche Erörterung über den Aufenthaltsort der seligen Geister, daß sie nämlich alle sich im Empýreum (da man immer noch die falsche Aussprache dieses Wortes hört, sollte wenigstens ein Mal das *y* mit dem Akzent versehen werden) befinden, alle subjektiv gleich selig, objektiv aber sehr verschieden mit Seligkeit begabt sind (V. 28—36) — diese Erörterung wird klarer, wenn man sie mit dem theologischen Begriff des *„lumen gloriae"* der letzten Gesänge in Zusammenhang bringt. Vor allem im 30. Gesang erscheint das *„lumen gloriae"*, unter dem Bilde des Lichtstroms, Dieser Begriff sollte wegen seiner ganz großen Bedeutung in den Geisteskämpfen der Dantezeit im Kommentar eingehender besprochen werden. Gerade die Verschiedenheit der Grade himmlischer Seligkeit, die im 4. Gesang dargelegt ist, findet durch die größere bzw. geringere Teilhabe jeder Seele am *lumen gloriae* ihre Begründung. Hier folgt Dante ziemlich genau dem Aquinaten. Der geschaffene Verstand des Menschen ist von sich aus nicht fähig, Gott zu schauen; er muß durch Gott erst dazu befähigt werden: *opportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem . . .* und *opportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi* (S. theol. I, 12,5. Deutsche Thomas-Ausgabe 1, S. 223). Die Fassungskraft ist also bedingt durch eine Zulage, die Gott der Seele erteilt: das ist das *lumen gloriae*. Durch dieses *lumen gloriae* werden die seligen Geister *deiformes idest Deo similes* (ebd.), so daß sie Gott mehr oder weniger schauen können. Und Thomas verweist auf 1. Joh. 3,2: *similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Durch die reichere oder geringere Zuteilung des *lumen gloriae* entsteht die Verschiedenheit der Grade in der Seligkeit. Thomas untersucht die Frage: „Schaut der eine das Wesen Gottes vollkommener als der andere?" (I, 12,6) und antwortet (a. a. O., S. 226): *Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit . . . Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit.* Dies entspricht genau der Feststellung Dantes (Par. 4,35/36):

e differentemente han dolce vita,
per sentir più e men l'eterno spiro.

Die Lehre vom *lumen gloriae* ist im ganzen Paradiso gegenwärtig, wird aber besonders 14,40 ff. erörtert (wo dann auch die Frage betrachtet wird, ob die Seligen nach dem Weltgericht, d. h. nach der Auferstehung des Leibes, einen Zuwachs an Seligkeit erfahren).

Bei der Lehre vom *lumen gloriae* hat es sich um etwas sehr Wesentliches gehandelt, weswegen sie bei Thomas und bei Dante eine so bedeutende Rolle spielt. Sie ist gerade damals im Kampf gegen die Neuplatoniker besonders her-

ausgestellt worden. Mitte des 13. Jh. ging ein verhängnisvoller Einfluß von dem neuplatonisierenden „Liber de causis" aus, das irrtümlicherweise dem Aristoteles zugeschrieben wurde. Hier ist die Lehre vertreten: Der Mensch kann von selbst zur Gottesschau gelangen, ein *lumen gloriae* ist nicht notwendig, durch die Ekstase erhebt sich der Mensch zu Gott aus eigener Kraft. In den Folgerungen aus dieser Ansicht wurde die Notwendigkeit der Gnade, der Sakramente, der Kirche in Frage gestellt! Daher wurde die Lehre von Thomas so sehr bekämpft und von Dante so zentral behandelt: das ist die Frage, *che più ha di felle* (4,27), d. h. „in der mehr Galle, mehr Gift verborgen liegt" (in Gmelins Übersetzung „welche dir am bittersten", sollte wenigstens das unpassende *dir* wegbleiben, wenn man nicht überhaupt wörtlicher und damit stärker und objektiver übersetzen will). Zudem hatte sich damals die Kirche *ex officio* mit dieser neuplatonischen Lehre befassen müssen, weil sie in kirchliche Orden eingedrungen war. Um 1200 entstanden in den Niederlanden die Beghinen, eine weibliche Genossenschaft für fromme Übungen, Werke der Nächstenliebe und Unterricht. Nach ihrem Vorbild errichtete man um 1220 die männliche Genossenschaft der Begharden. In beiden Genossenschaften verbreiteten sich pantheistische, quietistische und neuplatonistische Irrtümer, so daß es zur kirchlichen Auflösung der beiden Genossenschaften kam (die Beghinen wurden später, nach Verschwinden der Irrtümer, wieder zugelassen und finden sich heute in Belgien, Holland und Frankreich). Gegen die Irrtümer der Beghinen und der Begharden nahm die Kirche klare Stellung auf dem 15. allgemeinen Konzil, in Vienne 1311/12. Unter den acht damals verurteilten Irrtümern lautet der fünfte: *Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum* (Denzinger, Nr. 475). Beghinen und Begharden sind also der Auffassung, wenn der Mensch nur die innere Einkehr halte, so könne er schon aus eigener Kraft zur Gottesschau gelangen, ohne *lumen gloriae*, also ohne Einwirkung Gottes. Daher die ausdrückliche Feststellung und Verurteilung durch das Concilium Viennense 1311/12. Das Paradiso entstand zwischen 1313 und 1321, als diese Kontroverse höchst aktuell war. Dante legt in seiner wunderbar dichterischen Behandlung des *lumen gloriae* ein lichtvolles Bekenntnis zum kirchlichen Christentum ab, gegen gewisse Strömungen der arabischen Philosophie, vor allem aber gegen die Beghinen und Begharden. Im 30. Gesang des Paradiso erlebt er an sich selbst die Wirkung des *lumen gloriae*. Er schaut den Lichtstrom, er schaut im Empyreum die himmlische Rose, aus deren Lichtflut er das *lumen gloriae* trinken darf und auf deren Blättern die Seligen ihre Sitze haben. Alles lebt dort und stärkt sich dort vom *lumen gloriae* und ist so zur Gottesschau befähigt, wenn auch kein geschaffenes Wesen bis zur allertiefsten Erkenntnis und Schau Gottes gelangen kann. Denn nur Gott selbst erkennt Gott in aller Tiefe. Wenn man diese ganze Lehre vom *lumen gloriae* und ihre damalige Wichtigkeit kennt, wenn man weiß, wie sie in heißen Geisteskämpfen geklärt worden ist, dann staunt man noch mehr über die Größe Dantes, der sie in so vollendete dichterische Form gegossen hat. Die himmlische Rose v e r e i n t alle Seligen in der *visio beatifica;* die wechselnde Fülle des *lumen gloriae* bedingt die verschiedenen G r a d e der Seligkeit. Diese veranschaulichen sich dem Wanderer Dante durch das Erscheinen der Seligen in den an Glanz verschiedenen Gestirnsphären. So sind im 4. Gesang propädeutisch — wie so oft bei Dante! — die Lösungen späterer Schwierigkeiten, nämlich jener des 30. Gesanges, vorbereitet. —

Schließlich noch ein Desiderat zum Schlußgesang. Bei dem Gebet des hl. Bernhard sollte neben den vielen dankenswerten Hinweisen auf Stellen aus den Werken des Heiligen auch sein populärstes Werkchen, das *„Memorare"*, herangezogen werden. Es war und ist heute noch eines der meist gebeteten Mariengebete und ist sicher auch von Dante immer wieder gesprochen worden. Die inhaltlichen Parallelen liegen auf der Hand; aber die Parallelen reichen bis tief ins Sprachliche hinein (z. B. Dante: *ricorre — soccorre — precorre;* Bernhard: *... ad tua currentem praesidia ... ad te, virgo virginum, mater, curro* — und manches andere).

Die Gottesschau, in den Versen 40—145, ist nicht z w e i teilig (Gmelin: Die Gottesschau 40—96, Die Trinität 97—145) sondern deutlich d r e i teilig:

1) Deus unus	40—105
2) Deus trinus	106—126
3) Deus homo	127—139,

d. h. Dante schaut zuerst das Wesen (die Natur, die *essentia)* des e i n e n Gottes; daran schließt sich die Schau in die zwei göttlichen Geheimnisse, durch die sich der christliche Gottesbegriff vom alttestamentlichen unterscheidet: Dante sieht in der e i n e n *essentia* Gottes Seine d r e i *personae,* also den *Deus trinus,* den Dreifaltigen; und dann erlebt er das Geheimnis der „hypostatischen Union" (dieser aus dem Katechismus bekannte Begriff sollte hier nicht fehlen), d. h. der geheimnisvollen Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur in der zweiten Person des einen Gottes. Im ersten Abschnitt der dreifachen Schau wird die Eigenart Gottes dadurch festgelegt, daß es in Ihm keinen Unterschied gibt zwischen *substantia* und *accidens* (88 ff.). Was heißt das? *Substantia* ist ein durch sich bestehendes Sein, das keines Trägers bedarf; *accidens* ist ein Sein, das (natürlicherweise) nicht für sich bestehen kann, ein Sein, das eines Trägers bedarf, ohne dessen Wesensbestandteil zu sein (vgl. z. B. Th. Mönnichs, Klare Begriffe!, Berlin u. Bonn 1929, s. v.). In Gott gibt es keine Akzidentien mehr. Gott ist nicht gut, wahr, schön usw., sondern er ist die Güte, die Wahrheit, die Schönheit usw. Im zweiten Abschnitt der dreifachen Schau erfährt Dante unter der Umfang-Gleichheit der drei konzentrischen Kreise das *„in essentia unitas"*, unter der Verschiedenfarbigkeit der drei konzentrischen Kreise das *„in personis proprietas"* — um es mit den Worten der Dreifaltigkeitspräfation zu sagen. Die *„proprietas personalis"* ist bei aller theologischen Genauigkeit in wundervoller dichterischer Gestaltung erlebt, in den Versen 118—120, nämlich die *„generatio"* des „Sohnes" aus dem „Vater", die *„spiratio"* des „Göttlichen Liebeshauches" *(Spiritus Sanctus,* den wir mit einer unglücklichen deutschen Übersetzung den „Heiligen Geist" nennen) aus „Vater" und „Sohn". Und im dritten Abschnitt der dreifachen Schau leuchtet die *„Unio hypostatica"* auf. Hier sollte zu Gmelins Übersetzung von V. 127 bemerkt werden, daß der Ton auf dem ersten Wort des Verses ruhen muß: „D e s Kreises Umfang . . ." d. h. „Die Fläche desjenigen der drei Kreise, der in Dir in solcher Weise erfaßt zu sein schien wie zurückgestrahltes Licht . . ." *(Quella circulazion che sì concetta / pareva in Te come luce riflesso . . .)* — ein wundervoller Ausdruck für den „Sohn", für die zweite Person in Gott, die nichts anderes ist als das personhafte Erkenntnisbild *(concetta!)* des „Vaters", der ersten Person. Es muß dies im Kommentar deutlich herauskommen: der mittlere der drei Kreise ist gemeint, der vom ersten zurückgespiegelte (V. 119, 128), der Kreis des „Sohnes", der Kreis der zweiten Person in Gott, die in der Inkarnation zu ihrer göttlichen Natur die menschliche Natur hinzugenommen hat („mit unsrem Angesicht bemalt"). Gmelins Erklärungen zu V. 127 wird diesem Sachverhalt nicht gerecht, daß es sich nämlich bei *quella circulazion* um den zweiten, d. h. den widergespiegelten *(riflesso* 119, 128) Kreis handelt. Auch was dann zu Vers 133 gesagt ist, bleibt zu allgemein und faßt nicht den Gedanken Dantes. Was ist es denn, was dem Seher so schwer wie die Quadratur des Zirkels erscheint? Der Versuch zu erkennen, w i e in der e i n e n Person z w e i Naturen vereint sind. Dieses Problem allein ist es, das Dante mit seinen knappen Worten als Gegenstand seines fruchtlosen Grübelns hinstellt. *Hans Rheinfelder*

BUCHBESPRECHUNGEN

Religionswissenschaft

D. W. Gundry: Religions. A preliminary historical and theological Study, Macmillan & Co., London 1958. XI, 189 pp.

Mr Gundry writes explicitly as a Christian, in the conviction that religion cannot be put in a test-tube und fully studied under laboratory conditions. Detached and scientific descriptive study is indeed necessary, but 'no religion yields up its treasures until one gives oneself to it'. Beside the scientific there is also a theological enquiry, which involves decision and commitment; but commitment to Christianity does not exclude sympathy with the sincere beliefs of other faiths.

The first chapter finds three common elements in the various religions, namely that each has a creed, a code of ethics, and a cult. One of these may be stressed at the expense of the others, but religion properly is more than any of them — 'It is all these things together and embraces life as a whole'. Moreover, it is almost impossible not to have a religion; if we suppress it in one form it soon appears in another.

The second chapter surveys the various theories, historical, psychological and metaphysical, which have been advanced in regard to the origins of religion, and the author then proceeds to pass under review the chief religions of mankind. The chapter devoted to the ancient world covers Egypt, Mesopotamia, the Indus civilisation, Greece and Rome, and is followed by an account of the 'undeveloped religions', those of the Primitives and Shinto. The fifth chapter deals with the monistic religions (Taoism, Confucianism, Hinduism, Buddhism), the sixth with the monotheistic (Hebrew religion, Zoroastrianism, Islam and Christianity), and the seventh (Religion as Decision) presents briefly the challenge of religion, and in particular of Christianity. Notes to each chapter give references for further reading and explain the technical terms. The five pages of bibliography list chiefly English works, or works available in English.

The specialist will inevitably find cause for criticism on points of detail, but the book as o whole is a useful introduction to the subject. Even the specialist may find it of value when he has to step outside his own field, or as a guide to British contributions to this branch of study. *R. McL. Wilson*

Albert Lang: Wesen und Wahrheit der Religion. Max Hueber Verlag München 1957, 267 pp.

Dieses von einem katholischen Theologen verfaßte und mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienene Buch zeugt von einer erstaunlichen Aufgeschlossenheit für die Resultate der modernen konfessionell ungebundenen Religionswissenschaft, wie man sie leider in der von K. Barth beeinflußten evangelischen Theologie vergebens sucht. Der vom Verfasser ausdrücklich vermerkte Verzicht auf sonst in katholischer Religionsphilosophie übliche apologetische Tendenzen kommt dem wissenschaftlichen Charakter des Werkes sehr zugute.

Die beiden Zentralprobleme aller Religionsphilosophie, Wesen und Wahrheit der Religion, bilden auch hier die Behandlungsgegenstände der beiden Teile des Buches. Während der erste Teil, der das Wesen der Religion behandelt, schon durch seine Fragestellung der Religionswissenschaft am nächsten steht und daher auch mit ihren Resultaten arbeitet, ist die Themafrage des zweiten Teiles nach der Wahrheit d e r Religion religionswissenschaftlich nur als Frage nach der Wahrheit i n der Religion möglich. Die Wahrheit der Religion zu beweisen, kann nicht Gegenstand einer historischen Wissenschaft von Religion und Religionen sein. Religionsphilosophie ist im Unterschied zur Religionswissenschaft eine normative Wissenschaft, die daher auch versuchen muß, Aussagen über die Wahrheit der Religion zu machen. Wie weit das aber möglich ist, hängt, wie das Buch von Lang zeigt, ab von dem, was

man unter Wahrheit versteht. Der Verfasser operiert hier mit Gottesbeweisen, die er freilich nicht im Sinne zwingender logischer Notwendigkeit verstanden wissen will, sondern als Mittel des Freimachens für die freie eigene religiöse Entscheidung, womit dann freilich den „Gottesbeweisen" der ihnen ursprünglich doch wohl eigentümliche bzw. ihnen zugesprochene eigentliche Beweischarakter genommen wird.

Kritisch wäre vom Standpunkt vergleichender Religionswissenschaft zu sagen, daß der Religionsbegriff bei Lang unsachgemäß verengt ist, wenn S. 73 ff. behauptet wird, der religiöse Gegenstand trage immer und notwendig personalen Charakter. Damit würde der impersonalen Mystik abgesprochen, Religion zu sein.

Das für den Religionswissenschaftler besonders Erfreuliche an diesem theologischen Buche ist, daß hier — im Unterschiede zur zeitgenössischen evangelischen Theologie, für die „Religion" eine erfolglose und ihres Hybriscarakters wegen abzulehnende menschliche Bemühung darstellt — das Phänomen und die Wirklichkeit der Religion gesehen und wie ausdrücklich betont wird, unter Voraussetzung der religionsgeschichtlichen, also auch außerchristlichen Tatsachen untersucht wird. Das bedeutet zugleich, daß hier die Voraussetzung für das gegeben ist, was ich „inhaltliche Toleranz" nenne, nämlich die Anerkennung fremder Religion als echter Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen. *Gustav Mensching*

Horst Nachtigall: Die amerikanischen Megalithkulturen. Vorstudien zu einer Untersuchung. Mit 256 Abb. u. 4 Kt. Reimer-Verlag, Berlin 1958. 271 pp.

Eine gründliche Zusammenfassung des gegenwärtigen Wissens in der bekannten sorgfältigen Ausstattung des Reimer-Verlages. Verf. untersucht das Bauen mit steinernen Platten und Großblöcken für den Bereich der beiden Amerika und scheidet jeden Vergleich mit den altweltlichen Megalithen aus. Eine berechtigte Vorsicht, denn einmal fehlte bisher für die transatlantische Welt der Großsteinkulturen jede moderne Übersicht, d. h. die notwendige Prämisse für solche Vergleiche, sodann differieren alt- und neuweltliche Megalithen, wie das vorliegende Werk zeigt, weit beträchtlicher, als man auf Anhieb anzunehmen geneigt ist. Der Verf. liefert im Hauptteil eine genaue Bestandsaufnahme, die z. T. aus entlegensten Nachrichten entnommen, auch den Fachmann überraschen dürfte.

Seine Einzelbetrachtung setzt ein mit den San Agustin-Mesitas in Kolumbien, geht dann nordwärts durch Mittelamerika nach Nordamerika, um schließlich zurückzuspringen auf die andinen Kulturen Ekuadors, Perus, Boliviens und Chiles. Für Yukatan und Mexiko werden nur die archaischen Relikte herangezogen, einmal weil der Verf. die Hochkulturen ausschließt und nur die unter ihnen liegenden Horizonte auswertet, sodann weil wir für Mesoamerika bereits das große Werk Krickebergs besitzen (Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas, 1949), das alles Wissenswerte verarbeitet hat.

Das Ergebnis bleibt bemerkenswert genug. Was die amerikanischen Megalithhinterlassenschaften auszeichnet, ist die Fülle skulpturierter Blöcke, Darstellungen nicht nur von Menschen und Tieren, sondern ganze Szenerien und Kompositionen phantastischer Monsterfiguren. Gerade diese künstliche und kunstvolle Bearbeitung fehlt in Europa weithin. Als ältestes Element lassen sich von den Großen Seen bis Mittelchile Steinkisten für Einzelbestattung feststellen, später folgen Steingräber, d. h. Anlagen nicht mit Plattenwänden, sondern mit Trockenmauerung, hie und da mit falschen Gewölben. Ganggräber fehlen fast ganz, ebenso Hünenbetten. Die Felsbilder klammert der Verf. aus. Die Verbreitung reicht von Mittelamerika nach Süden bis Nordwestargentinien, den Anden entlang. Nördlich des mittelamerikanischen Zentrums öffnet sich eine 1000 km breite Lücke, ehe die Moundkulturen die Linie bis zu den Großen Seen fortsetzen. Die Megalithhorizonte haben als Basisschicht der Hochkulturen zu gelten; so ist das älteste Maya nichts anderes als ein Verband einfacher Stufenmounds mit Plattenkisten. Zeitlich gehören alle diese amerikanischen Denkmäler in das 2. und 1. Jahrtausend vor Zeitwende.

Der Verf. hat sich aber nicht mit dem Bestand begnügt. Er hat sich darüber hinaus an eine geistesgeschichtliche Deutung dieser Erscheinungen gewagt, was in dieser Zeitschrift besonders interessieren dürfte. Von 222 Textseiten entfallen 170 auf die reine Beschreibung und 23 auf die Erörterung der megalithischen „Ideen", d. h. auf einen Versuch, über die Facts hinaus zu einer verstehenden Interpretation zu gelangen. Für den geistigen Gehalt dieser Urkunden zieht Verf. die Formenwelt der Skulpturensteine heran wie Hauzähne, Trophäenköpfe, das Motiv des Herausziehens, die Zweiköpfigkeit, das Drachenmaulportal.

Hier bleiben bei mancher Zustimmung doch eine Anzahl Wünsche unerfüllt, was jedoch nicht weiter tragisch zu nehmen ist. Denn mit den hier angepackten Aufgaben werden noch Generationen von Forschern zu tun haben, und es wäre unbillig, von einem Erstversuch Patentlösungen zu verlangen. Was Rezensent gerne berücksichtigt sähe, ist folgendes: Die starke Anlehnung an die Figurensteine zwingt den Verf. allzusehr in den Bereich des Formalen. Seine Motivauswahl trifft mehr die Einzelheiten als die entscheidenden Bilder. Eine fundamentale Idee des amerikanischen Megalithikums ist z. B. die Vorstellung vom „Gott im Stein", und gerade hier hätte das vorliegende Werk viel gewinnen können, angefangen bei dem „im Stein" hausenden Kannibalen der pazifischen Fischer bis hin zu Cobós Beobachtung, die peruanischen Bauern stellten Menhire auf ihre Felder als Bild der Erdmutter Pacha-mama. Eine weitere wichtige Megalithidee bezieht sich auf die Weltmitte und die Weltsäule, die im Südwesten und Südosten Nordamerikas eine Rolle spielt. Auch hier geht die Zurückhaltung des Verf. — man vergl. die wichtigen Pueblonachrichten auf S. 121 — zu weit. Die Tatsache, daß in Nordwestamerika eine heute noch lebende Megalithkultur in Holz vorliegt, ist dem Verf. selbst aufgefallen. Weshalb er sich aber diesen einzigartigen Kommentar megalithischer Gedankenkreise (Gott im Stein, kultischer Kannibalismus, Verschlingung) hat entgehen lassen, bleibt unverständlich. Seine Bemerkungen auf S. 122 sind durch die monographische Behandlung des Themas von seiten des Rezensenten (Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, Wiesbaden 1955) überholt. Diese Bemerkungen mögen genügen, die noch offenen Wünsche zu kennzeichnen. Eine schärfere Herausarbeitung der megalithischen „Volkskunde" von der Konquista bis heute würde das treffliche Werk zu einem amerikanistischen Grundbuch machen. *Werner Müller*

Altes Testament und Judaica

G. S. Wegener: 6 000 Jahre und ein Buch — von Hunderten geschrieben — von Tausenden überarbeitet — von Millionen gelesen. 1. Aufl. September 1958, 2. Auflage (8.—20. Tsd.) Oktober 1958. J. G. Oncken Verlag, Kassel, 70 Zeichn., 45 Fotos und eine Farbtafel, 288 pp.

Wieder einmal wird einem die problematische Aufgabe, ein Buch, das vom Verlag zweifellos zum „Bestseller" ausersehen und dementsprechend aufgemacht ist, lesen und beurteilen zu müssen. Man wird auch in diesem Falle, ähnlich wie bei Werner Keller(„Und die Bibel hat doch recht"), dem Verfasser gern die gute und grundsätzlich auch lobenswerte Absicht zugute halten: er wollte eine volkstümliche, jedermann verständliche Geschichte des Bibelbuches schreiben. „Auf bester wissenschaftlicher Grundlage", wie der Verlag nach einem Zitat aus den „Stuttgarter Nachrichten" seinem Autor etwas voreilig bescheinigt.

Rez. muß bekennen, daß ihm diese „beste wissenschaftliche Grundlage" bei einem genaueren Studium sehr fragwürdig geworden ist. Das Schicksal wollte es, daß ihm zunächst ein übereilt fertiggestelltes (weil für die vor der Tür stehende Frankfurter Buchmesse bestimmtes) Exemplar der 1. Auflage auf den Schreibtisch kam. Ein zusätzliches Unglück war es, daß Rez. als ein auf alttestamentlichem Gebiet Arbeitender sich vor allem für die ersten 80 Seiten dieses Buches, die sich mit dem Werden des Alten Testaments beschäftigen, interessierte. Was er da lesen mußte, darüber sei hier der Mantel barmherzigen Schweigens gebreitet.

Vor Erscheinen der 2. Auflage hat sich der Autor nun aber der Mithilfe eines namhaften Alttestamentlers versichert, so daß es gelang, einige der bösesten Fehler auszumerzen. Dennoch bleibt des zu Beanstandenden übergenug. Nur ganz wenige Beispiele seien herausgegriffen:

Die Tatsache, daß man in Ur Spuren einer großen Flut entdeckte, die vor Jahrtausenden diesen Landstrich überschwemmt hatte, ist (mit dem biblischen Sinflutbericht zusammen) dem Verf. Beweis genug, daß um 4 000 v. Chr. „über die Welt eine ungeheuerliche Katastrophe hereingebrochen" sei (S. 9 f.). — Die Geschichte Abrahams und der Seinen wird auf höchst merkwürdige Weise erzählt: Um 1700 ist Abraham in Ur geboren. Dort erreicht ihn der Auszugsbefehl, auf den hin er sich zunächst nach Mari am mittleren Euphrat begibt. Von Mari aus zieht er einer Teuerung wegen nach Ägypten, wo der Pharao die Flüchtigen gerne aufnimmt. „Bald nach seinem Tode" aber versklavt ein anderer Pharao die Einwanderer. In diesem Zusammenhang tauchen die Namen Ramses II. (1301—1234) und Ramses II. (1197 bis 1165) auf (S. 26). Man schüttelt ungläubig den Kopf: Das soll eine Nacherzählung der biblischen Vätergeschichte oder gar eine Rekonstruktion ihres historischen Hintergrundes sein? — Während der Autor sich hier kaum an die biblische Erzählung hält, erklärt er an anderer Stelle in naiver Bibelgläubigkeit, Mose habe die Bundeslade gebaut (S. 28), wie ihm überhaupt Sinai- und Wüstenzug des Volkes Israel als historische Tatsachen verbürgt sind. — Als die Israeliten nach Kanaan kommen, finden sie das Land bewohnt „seit den Uranfängen der Menschheit"; in diesem Zusammenhang werden die Edomiter, Ammoniter, Moabiter usw. genannt. (S. 24) — doch alles Völker, die erst ungefähr zur gleichen Zeit in Kanaan ansässig geworden sind wie Israel! — S. 50 wird behauptet, die Israeliten hätten sich unter dem „Richter Simson" gegen die Philister zusammengeschlossen. — 2. Mose 20,1-17 werden als der „israelitische Kern des Bundesbuches" deklariert (S. 56). — Die Philister erscheinen als Gegner Israels erstmals 1022 v. Chr. (S. 49); dieser verblüffend genauen Zeitangabe, deren Herkunft schleierhaft bleibt, stehen ungenaue und falsche gegenüber, wo der Autor auf Grund der genugsam vorhandenen Literatur hätte genau sein können. —

Diese Beispiele fehlerhafter und unsachgemäßer Berichterstattung ließen sich, was den Bereich „Altes Testament und Alter Orient" angeht, beliebig vermehren. In der Darstellung der weiteren Geschichte des Bibelbuches scheint der Autor dagegen eine etwas glücklichere Hand gehabt zu haben, wohl weil er hier verläßlichen Gewährsmännern gefolgt ist. Die Frage bleibt unbeantwortet: wenn der Verf. schon nicht auf alttestamentlichem Gebiet zu Hause ist — das wird billigerweise niemand von ihm verlangen —, warum hat er sich dann nicht der Führung so verläßlicher und solider Werke (die im Literaturverzeichnis neben vielen anderen auch erscheinen!) wie Martin Noths „Geschichte Israels" oder Curt Kuhls „Die Entstehung des Alten Testaments" anvertraut? Statt dessen hat er auf eigene Faust „Geschichte" zu schreiben unternommen; was dabei herausgekommen ist, vermag der Kundige nur mit Grausen zur Kenntnis zu nehmen.

So kann von der alttestamentlichen Wissenschaft her — ungeachtet aller vom Verlag bereitwillig abgedruckten warmherzigen Empfehlungen — vor diesem Buche nur gewarnt werden. Wer wissen will, wie das Alte Testament entstanden ist, vertraue sich dieser Führung n i c h t an! *Franz Hesse*

Leo Baeck: Aus drei Jahrtausenden, wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, Verlag ICB Mohr, Tübingen 1958, 402 pp.

Wer Leo Baeck gewesen ist und warum der deutsche Zweig der Wissenschaft vom Judentum in diesem großen Liberalen nochmal kulminiert hat, läßt sich gut aus dieser Sammlung wichtiger Aufsätze erkennen, die 1938 schon einmal im Verlag Schocken erschienen war, aber kaum publik wurde, da die Gestapo die ganze Auflage beschlagnahmte, und die nun nochmal

vorgelegt wird. Am Text der einzelnen Aufsätze, die meist in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" oder in den wissenschaftlichen Jahresberichten der Berliner Hochschule erschienen waren und die seinerzeit viel diskutiert worden sind, wurde nichts geändert. Einige dieser Arbeiten reichen noch in die heutige Diskussionslage hinein. Für den vergleichenden Religionswissenschaftler wird die Abhandlung „Hat das überlieferte Judentum Dogmen?" von Wert sein, weil sie die Frage zwar von der phänomenologischen Struktur her verneint, aber darum gerade den besonderen Glaubensgehalt des Judentums herausarbeitet. Der Aufsatz „Romantische Religion" stellt im Stile der Diltheyschule diesen Religionstypus dem der Klassik gegenüber, während „Theologie und Geschichte" in die Diskussion mit der dialektischen Theologie des Protestantismus eingriff. Der Bibelexegese und der Midraschforschung dienen Baecks wichtiger Beitrag zum Menschensohnproblem in Apokalyptik und NT., die Worterklärung des Petrusbeinamens Kepha, die Arbeit über Secharja ben Berechja zum Thema der jüdischen Prophetenmorde u. a. m. Längere Arbeiten über den Ursprung der Mystik, über Sefer Jezira und Sefer ha-Bahir sind durch Scholems oft abweichende Meinungen jetzt auch für deutsche Leser interessant geworden, während die Untersuchung über „Mittelalterliche Popularphilosophie" von mancherlei handelt, worüber in Julius Guttmanns „Philosophie des Judentums" nichts zu finden ist. Gute Sach-, Namen- und Stellenindices schließen den reichen Inhalt des Bandes auf. Ein verständnisvolles Vorwort von Hans Liebeschütz betont rechtmäßig den Einfluß Hermann Cohens und seiner Kantischen Interpretation des Messianismus auf Baeck, der übrigens für den Calvinismus eine stärkere Sympathie empfunden habe als für das eigentliche Luthertum. *Hans-Joachim Schoeps*

Hans Lamm: Von Juden in München, Ein Gedenkbuch, 2. Aufl., Ner Tamid Verlag, München 1959, 406 pp.

„Das Schicksal des jüdischen Volkes ist vielleicht das erschütterndste Drama der Weltgeschichte. Wenn die griechischen Tragiker vorzugsweise die „Hybris", den übermütigen Mißbrauch der Gewalt, als das dunkle, die Menschen ins Verderben ziehende Verhängnis darzustellen pflegten, so tritt uns in den Schicksalen dieses Volkes eine, ich möchte sagen, mittelalterliche Hybris als der schwer auf ihm lastende Fluch entgegen — eine Hybris, gemischt aus religiösem Fanatismus, gemeiner Habgier und instinktartiger Rassenabneigung. Sie war das Ergebnis jenes sittlichen und intellektuellen Gebrechens, welches viele Jahrhunderte lang auf den Höhen der Menschheit, wie unten in der Menge, gleichmäßig geherrscht hat, zum Teil noch in weiten Kreisen vorhanden ist, wenn auch jetzt durch Sitte, Furcht und öffentliche Meinung gebändigt. Dieses Gebrechen war und ist, kurz ausgedrückt, der Mangel des Gerechtigkeitssinnes." Diese Worte aus der Festrede des katholischen Theologen und Kirchenhistorikers Ignaz Döllinger vor der Bayerischen Akademie der Wissenschaften am 25. Juli 1881 („Das Judentum in Europa", Bad Wörishofen 1947, S. 5) haben sich als Aufruf zur Toleranz ihre unverminderte Aktualität, man muß es mit Bedauern aussprechen, bewahrt. Von den etwa 550 000 Glaubensjuden sind nur wenige aus der Emigration und den Konzentrationslagern zurückgekehrt. Wenn heute so viel von Kultur ohne Mittelpunkt geredet und geschrieben wird, so hat man dabei auch zu bedenken, daß es jenes jüdische Mäzenatentum nicht mehr gibt, dem etwa in den 20er Jahren eine eminente geistige Kristallisationsfähigkeit eignete. Man erinnere sich nur an die verschiedenen Konventikel und Salons, die es zu dieser Zeit in Berlin gab, man erinnere sich an so beherrschende Figuren wie Samuel Fischer oder Ernst Cassirer, man denke an das Berliner Theater- und Kunstleben, aber auch an die Politik, die der besonnene und kultivierte Walther Rathenau beim demokratischen Neubeginn so kräftig mitgetragen hat. Dieses Judentum hatte ohne Zweifel seine stärkste Verankerung in der Berliner Atmosphäre. Nun lenkt Hans Lamm, Kulturdezernent beim Zentralrat der Juden, mit seinem nob-

len Buch den Blick auf den Münchner Lebenskreis, der uns von dieser Seite bisher nur unzureichend (vergl. A. Eckstein, Fritz Ballin, v. Aretin, L. Baerwald u. a.) eröffnet wurde. Der Herausgeber hat das mit einem derartigen Geschick arrangiert, daß das Buch das Thema eigentlich viel weiter faßt und zu einem Aufriß des Münchner Geisteslebens des endenden 19. und 20. Jahrhunderts ausweitet. Für den Geistesgeschichtler ist die Fülle der Ansatzpunkte, der Aufschluß des Zeitgeistes in seinen vielfältigen Dokumentationen, besonders faszinierend. Es wird nicht nur die Summe der Teilerkenntnisse deutlich, es gelingt auch jeweils die Zuordnung auf das Thema und dessen Überhöhung.

Der erste Teil des Bandes handelt vom „Werden und Wesen der Gemeinde" (p. 19—87), wobei der Aufsatz von Leo Baerwald die Geschichte des Münchner Judentums, sehr informierend, von der ersten Synagoge, gebaut 1210, bis in unsere Tage verfolgt. Vor dem ersten Weltkrieg hatte die jüdische Gemeinde Münchens mit 11 000 Mitgliedern, bei einer Gesamteinwohnerschaft von 596 500, ihre höchste Zahl, 1933 waren es 9 000.

Vor dem Leser ersteht im Folgenden das soziale Bemühen und die seelsorgerische Tätigkeit in dieser Gemeinde.

Der historisch und kulturgeschichtlich aufschließende, menschlich ergreifende zweite Teil vermittelt „Begegnungen — Menschen und Ideen" (p. 91 bis 298). Man braucht nur einige Namen aufzurufen und schon wird einem die Vielfalt des Münchner Judentums bewußt: Fr. J. Stahl, H. Levi, der berühmte Generalmusikdirektor, K. Wolfskehl, Th. Th. Heine, M. J. Bonn, P. N. Cossmann usw. Jüdische Juristen, Künstler, Dichter, Politiker hat diese Stadt angezogen und geprägt, denn bei aller Eigenständigkeit waren sie münchnerisch in ihrer Diktion und ihrem Wesen nach. Sie haben an der Münchner Universität gewirkt, sind in den Publikationsorganen an hervorragender Stelle tätig gewesen und haben das musikalische Leben auf weite Strecken befruchtet. Karl Wolfskehl, das wird den Literaturfreund beglükken, wird hier als ein durchaus eigenständiger und originaler Dichter verstanden, nicht nur als ein Begabter aus dem George-Kreis. Die eingestreuten Gedichte, insonderheit „so hat es kommen müssen" (p. 291), erschüttern zutiefst. Dieser Hinweis mag für viele stehen. Biographisches und Erinnerung, von einer großen Zahl illustrer Autoren beigetragen, sind geschickt verwoben und auch die Hinwendung auf das allgemeine Signum des Judentums fehlt nicht (vgl. p. 150, 155 ff.).

Der beschließende Teil, übertitelt „Von Weltkrieg zu Weltkrieg, Von Krise zum Untergang" (p. 301—374), erhellt ein Stück unbewältigter Vergangenheit. Wie das so ohne Anklage und im auf Versöhnung bedachten Ton dargestellt wird, beweist eine geistige Noblesse und fordert die Rückbesinnung. Der Appell an den Gerechtigkeitssinn, vom Unmenschentum für zwölf Jahre liquidiert, stellt sich nachdrücklich ein.

Ein solches Buch, das dem Wissenschaftler vielfache Hinweise und Deutungen gibt, sollte nicht der wissenschaftlichen Sonde ausgesetzt sein. Eine wertvolle, nützliche und gute Publikation, für die dem Herausgeber ungeteilter Dank gebührt. Das Buch wird dann seinen Auftrag erfüllen, wenn viele in ihm lesen, aus ihm lernen — und begreifen: „Nicht mit zu hassen, mit zu lieben sind wir da!"

Joachim H. Knoll

Kurt R. Grossmann: Die unbesungenen Helden, Menschen in Deutschlands dunklen Tagen, Arani Verlag, Berlin-Grunewald, 1957, 388 pp.

Nachdem in den letzten Jahren zahlreiche wissenschaftliche Studien und Quellenwerke über die Vernichtung der Juden während der Herrschaft des 3. Reiches erschienen sind, fehlte bisher ein Buch, in welchem dokumentarisch von den Hilfstaten an den Verfolgten berichtet wird. Auch diese hat es gegeben! Grossmann bietet zahlreiche Dokumente, aus denen hervorgeht, wie Nichtjuden unter persönlichem Einsatz Juden vor der Ermordung bewahrt haben. Bei seiner Auswahl beschränkte sich der Herausgeber nicht nur auf ein Land, sondern er versucht einen Querschnitt durch alle von den Nationalso-

zialisten okkupierten Gebiete zu geben. Allein auf 177 Seiten werden uns aber auch Berichte über die uneigennützige Hilfe deutscher Menschen innerhalb des damaligen deutschen Reiches vorgelegt. Warum halfen diese Personen ihren jüdischen Mitbürgern? „Die unbesungenen Helden" sahen in den Juden nicht Menschen fremder Herkunft, sie erkannten, daß hier eben Menschen verfolgt wurden, denen ohne Hilfe der Tod gewiß war. Die Helfer stammten soziologisch aus allen Schichten der Bevölkerung: Es waren Industrielle und Hausangestellte, Geistliche und Soldaten, Intellektuelle und Arbeiter. Nachdem nun dieses Buch veröffentlicht worden ist, kann nicht mehr behauptet werden, ein Einzelner wäre gegen das Terror-Regime der Nationalsozialisten machtlos gewesen. Der Beweis, was trotz der Existenz der angeblich allmächtigen Gestapo getan werden konnte, ist durch das Buch von Grossmann angetreten worden. Die Frage kann angesichts dieses Dokumentarwerkes nicht unterdrückt werden, was wohl geschehen wäre, wenn in Deutschland nicht einige Tausend durch ihre Tat sich zur Menschlichkeit bekannt hätten, sondern einige Millionen!? Und wir denken angesichts dieser Frage an jene drei Sätze, die Helmuth Gollwitzer während seiner Kriegsgefangenschaft mit seinen Kameraden besprochen hat: „1. Wir haben nichts davon gewußt! — Aber warum haben wir nichts davon gewußt? Haben wir nichts wissen können oder nichts wissen wollen? 2. Wir haben es nicht gewollt! Haben wir es damals wirklich, von ganzem Herzen nicht gewollt oder wollen wir es nur heute nicht mehr? 3. Wir konnten nichts dagegen tun! — Haben wir alles getan, was wir dagegen tun konnten? Haben wir alles an Hilfe für die Verfolgten getan, was wir tun konnten?"

Grossmanns Buch erteilt darüber Auskunft, daß viele in Deutschland von den grauenhaften an Juden verübten Verbrechen während des 2. Weltkrieges wußten, und einige aus diesem Wissen die Konsequenz gezogen haben, während die meisten gleichgültig zusahen, als Juden mit gelben Judensternen auf Lastwagen der SS geladen wurden; diese vielen handelten nicht wie jene relativ wenigen „unbesungenen Helden". Wer wirklich wissen wollte, was den Juden angetan wurde, hätte bereits im Kriege die Möglichkeit gehabt, sich über einiges Aufklärung zu verschaffen, selbst wenn gewisse Einzelheiten damals nur einigen Zehntausenden bekannt gewesen sein dürften. Im übrigen hatten die an der Ostfront stehenden Soldaten manches gesehen!

Alle diese Probleme werden in dem von Grossmann herausgegebenen Buch auf Grund von Dokumenten behandelt. Daher ist es ein notwendiges Buch, für das man dem Verfasser dankbar sein muß. Freilich wäre es auch Sache des Verlages gewesen, daß ein solches Werk in stilistisch einwandfreier Form erscheint. Eine Überarbeitung sowohl der Einleitung und Zwischentexte des Herausgebers als auch der gesamten Dokumente ist daher bei einer Neuauflage dringend erforderlich! *E. L. Ehrlich*

Neues Testament und Christentum

Vincent Taylor: The Person of Christ in New Testament Teaching (Macmillan and Co., London 1958) X, 321 pp.

This book is the third volume of a trilogy containing the Speaker's Lectures delivered in Oxford in the years 1951—56, the earlier volumes being *The Names of Jesus* (1953) and *The Life and Ministry of Jesus* (1954). The author enjoys a merited reputation as a scholar who in many books has helped to advance the study of the New Testament, and it may be said at once that this latest work is all that we have come to expect of him.

For such a study two methods of approach present themselves: to examine in sequence the teaching of the various writings, or groups of writings; or to seek rather to trace the process of development. Each has its merits, but also its disadvantages, and Dr Taylor seeks to solve the problem by using both. The first half of the book is an exegetical study setting forth the doctrines of the various documents, the second a historical and theological investigation of the movements of thought in the New Testament period. The New Testament scholar however 'cannot be said to have pursued his own discipli-

nes completely unless he considers how New Testament teaching influenced later discussions and how it is related to the thought of today'. The final chapters accordingly take up such questions as the Kenotic theory and Christology and Psychology, and attempt to point the way towards a modern Christology.

Examination of the minor epistles reveals that the teaching of the great writers, Paul, John and the author of Hebrews, was not quickly absorbed in the Christianity of the ordinary believer. Their influence indeed is described as a striking example of the power of 'delayed action'. On the other hand a much larger element of primitive Christology passed into the teaching of the great writers than it was at one time customary to recognise. Here Bultmann is effectively quoted as 'one who cannot be suspected of writing with an apologetic tendency', while a brief but important section on Paul and the Jesus of history supplies a much-needed corrective to those views which under-estimate the extent of the apostle's knowledge. A separate chapter is given to the Christological hymn in Philippians, and an appendix on the categories of Lordship and Sonship presents instructive tables of the usage of these titles. Although plainly an element in the earliest Christology, the teaching that Jesus is the Servant of the Lord is already going into eclipse by the time of Paul, and it is 'the Lord', either separately or in combination with other names, that is the most frequent designation. Here Dr Taylor maintains that although the religious atmosphere of the Hellenistic world fostered the use of the title, its adoption is to be explained by factors in the Christian movement itself.

A notable feature of the book is its emphasis on the importance of the primitive tradition, but the limitations of the earliest Christology are also recognised. It was the contribution of the 'great writers' to meet these limitations, on the one hand by their appreciation of the Christological importance of the Work of Christ, on the other by their clearer apprehension of the relation of Christology to the doctrine of God, and so to prepare the way for further advance. With most British scholars, Dr Taylor is doubtful of the view that the great writers were influenced by the 'Gnostic myth', and considers it a superior hypothesis that Gnostic teaching was deeply influenced by Christianity itself. He argues that the doctrine of the Virgin Birth belongs to the period A.D. 65—80, but was current only as a tradition and of limited range.

A complete study would of course involve consideration of the patristic, mediaeval and Reformation doctrines, but these lie out—with the scope of the present work; which does not mean that Dr Taylor is unaware of them. His primary concern is to relate the New Testament teaching to the thought of today. Maintaining that there is no satisfactory explanation of the Christology of the New Testament except in a trinitarian context, he argues for the hypothesis that the three Persons are Persons in the full sense of the term, not (as for Barth) 'modes of being'. The modern attack on kenoticism he finds not impressive, since it is directed rather against such older exponents as Thomasius than against the more effective presentations of P.T. Forsyth and H.R. Mackintosh. Christology, in fact, 'is incurably kenotic'. The discussion of Christology and Psychology is admittedly tentative, but urges that the failure ot Sanday's theory nearly fifty years ago should not be allowed to discourage others from making the attempt. As Dr Taylor wisely says, much may be learned from theories which prove to be wanting — with Sabellius, Arius and others to point the moral. The final chapter, seeking to expound the kind of Christology which the New Testament implies, suggests that 'in becoming man, the Son of God willed to renounce the exercise of divine prerogatives and powers, so that in the course of His earthly existence He might live within the necessary limitations which belong to human finitude'. These powers were latent, but not destroyed, in the Incarnate Christ, and his will was 'a divine will which can function in both realms, unconfined in its trinitarian relationships, limited in its expression by human con-

ditions'. Such a doctrine Dr Taylor claims to be 'true to the spirit and intention of the Sixth General Council, while avoiding the manifest embarrassments of its statements'.

The Bibliography (which might with advantage have been arranged in alphabetical order) contains mainly British works, or books available in English translation. Under some authors two or more titles are separated only by a comma. Cullmann's *Christology* is listed, but came to hand only when proofs were well advanced. An index of Scripture Passages will facilitate reference, another of Proper Names indicates Dr Taylor's familiarity with the literature of his subject. Altogether the book may be commended as an important contribution to the study of 'the greatest of all subjects'. *R. McL. Wilson*

Rudolf Schneider: Seele und Sein, Ontologie bei Augustin u. Aristoteles (Forsch. z. Kirch.- u. Geistesgesch. NF, Bd. 6) Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1957, 235 pp.

Das Bild von dem Platoniker Augustin ist wohl vertraut. Wenn damit aber gemeint sein soll, daß man ihn und sein Denken dadurch erklärt, daß man aus dem neuplatonischen Schrifttum Parallelstellen heranzieht, dann ist dagegen doch schon mancher Vertreter der neuesten Forschung skeptisch geworden und sieht im augustinischen Denken doch eine komplexere und kompliziertere Erscheinung. Augustin nun umgekehrt als einen Aristoteliker anzusprechen, wie der Verf. dies tut, heißt aber doch das Pendel zu weit nach der anderen Seite ausschlagen lassen. Sind Platonismus und Aristotelismus, von der Antike her gesehen, überhaupt echte Gegensätze? Schmerzlich vermißt man ein schon längst empfundenes Desiderat: Plotin (oder überhaupt der Neuplatonismus) und Aristoteles, ein noch fast völlig unberührtes Forschungsgebiet. Allerdings, um dies gleich vorwegzunehmen, darin gehe ich völlig mit dem Verf. eins, daß von hier aus die aristotelischen Elemente im augustinischen Denken allein nicht zu erklären sind. Man dürfte aber diesen Bereich nicht ganz unberücksichtigt lassen. Verf. schlägt stattdessen als Vermittler Cicero und Seneca vor, ich würde als vielleicht noch wichtigere Quelle Varro nennen; im Hintergrund steht aber nicht so sehr Poseidonios als Antiochos v. Askalon, von dem trotz seinem gerade die peripatetische Philosophie berücksichtigenden Eklektizismus die Erneuerung des Platonismus ausgeht, die im Neuplatonismus ihren Höhepunkt erreicht. Diese Frage streift der Verf. aber nur am Rande, mißt sonst Aug. nur an dem originalen Aristoteles, den Aug. aber sicher nicht gelesen und gekannt hat. Das bewirkt ein Unbehagen, das sich noch steigert, wenn die Grenzen dieses Aristotelismus doch wieder verschwimmen, nicht nur ohne Reserve eine pseudepigraphische Schrift wie *de mundo* (104, 189 fälschlich als *de coelo* zitiert), sondern auch die arist. Kommentatoren und scholastischen Erneuerer bis Thomas und Suarez herangezogen werden; nur mit Kopfschütteln kann man lesen (76), daß die Kenntnis der scholastischen Terminologie ein unerläßliches Hilfsmittel für das Studium Aug.'s sei. Der Verf. glaubt sich zu einer über Aristoteles hinausgehenden Systematisierung berechtigt, und da erscheint schließlich Aug. sogar als der bessere, zumindest der konsequentere Aristoteliker als Ar. selbst. Dieses übergeschichtliche und daher auch ungeschichtliche Bild des Aristoteles wurzelt noch ganz im 19. Jahrh. Soweit der Verf. wissenschaftliche Literatur überhaupt heranzieht — daß er dies nur sehr spärlich tut, bemerkt bereits der Herausgeber der postum erschienenen Arbeit — geht er über die Grenzen des 19. J. nicht hinaus, die ganze Aristotelesrenaissance der letzten Dezennien scheint ihm völlig unbekannt geblieben zu sein, damit auch der echte Ar. Wenn er z. B. im Theismus ein Element sieht, das Aug. im Gegensatz zum Neuplatonismus auf die Seite des Ar. stelle, so gilt das nur von dem scholastisch gesehenen; welch größerer Unterschied läßt sich denken als zwischen dem augustinischen und arist. Gottesbegriff! Aber auch die Auffassung der Seele — und dies ist ja das eigentliche Thema, an dem der Verf. den Zusammenhang zwischen beiden Denkern aufzeigen will —, ist, wenn man wenigstens von

der menschlichen Seele ausgeht, inkommensurabel; etwas schamhaft deutet der Verf. dies auch an, wenn er beiläufig sagt, daß Aug. dem Neuplatonismus das existentielle Moment und die vertiefte Ansicht über den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott verdanke. Es geht ihm auch nur um die ontologische Seinsschichtung, die nun allerdings auf Ar. zurückgeht; bezeichnend, daß dabei die geistige als die eigentlich menschliche Schicht unberücksichtigt bleibt. Umgekehrt versagt nun Aug. der untersten Schicht die Bezeichnung Seele; damit wird nicht nur die Themastellung dieser Arbeit selbst fragwürdig, es ist auch methodisch unberechtigt, wenn hier ständig der aristotelische Seelenbegriff in die entsprechende Darstellung Aug.'s hineingetragen wird. Ähnliches könnte man noch an anderen Stellen zeigen. Gerade die leitenden Motive der Darstellung, der Gedanke der Seinsrettung wie der innere Sinn, für den übrigens weder bei Ar. noch bei Aug. eine einheitliche Auffassung vorliegt, werden in unzulässiger, weit über Ar. hinausgehender Weise systematisiert und gewinnen bei der souveränen Radikalität, mit der der Verf. alles unberücksichtigt läßt, was nicht auf der Linie des Aristotelismus liegt, eine letztlich völlig unaugustinische Betonung, wofür sich beim Verf. selbst (48 f.) zeitweise Bedenken anmelden.

Diese Kritik soll aber kein falsches Urteil aufkommen lassen. Es steckt in dieser fleißigen Arbeit viel Beachtenswertes, manche neue Gesichtspunkte, vor allem viel Material für die künftige Forschung, das, mit Vorsicht und Bedacht genutzt, das oft zu einseitige und starre traditionelle Bild Aug.'s korrigieren kann. Der Verf. hat zwar dem Leser die Lektüre nicht leicht gemacht; auch hier hat ein viel zu weit getriebenes Systematisieren die Darstellung in eine Fülle von oft winzigen Paragraphen aufgelöst, in denen zuweilen nur dasselbe wiederholt wird, was schon in der Überschrift steht. *Max Zepf*

Louis Bouyer: Vom Geist des Mönchstums, Otto Müller Verlag, Salzburg 1958, 296 pp.

Das von Monika Mayr aus dem Französischen übertragene Werk bietet Betrachtungen über das monastische Leben, wendet sich jedoch ideenmäßig an alle Christen (5—7. 64). Es behandelt im ersten Teil die Theorie (9—168), im zweiten Teil die Praxis der Aszese und Mystik (169—281). Ein Nachwort zeichnet den christlichen Mönch als den einzigen authentischen Erben von Weisheit und Gnosis (282—94). Das Buch verzichtet weithin auf den wissenschaftlichen Apparat, ist aber randvoll von kostbaren Erkenntnissen und wertvollen Anregungen. Die Begründungen werden hauptsächlich der Bibel und den Vätern entnommen. Eine Konfrontation der Ergebnisse mit den entsprechenden Thesen der Hochscholastik wäre vielleicht eine reizvolle Aufgabe. Thomas von Aquin hat in der Summa contra gentiles (III. 131) grundsätzliche, freilich auffallend wenig beachtete Wertungen der evangelischen Räte niedergelegt, deren Berücksichtigung den Darlegungen des Verfassers über die Ordensgelübde (72 ff. 176 ff.) zustatten kämen. Das „Credo ut intelligam" des hl. Anselm könnte die angenommene Problematik der intellektuellen Arbeit (196 ff.) leicht lösen. Schließlich müßte sich noch zeigen, inwieweit die Kritik an modernen Frömmigkeitsformen (5. 159. 172) und Seelsorgemethoden (14 bis 15) zu Recht besteht.

P. Ludger Meier OFM.

P. Ludger Meier OFM: Die Barfüßerschule zu Erfurt. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. XXXVIII, Heft 2) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1958, XXVIII u. 142 pp.

Universitätsgeschichtlich kann man vielleicht das mittelalterliche Köln als das deutsche Paris bezeichnen, dann aber war Erfurt jedenfalls das deutsche Oxford. Kraft des korporativen Aufbaus zählte seine theologische Fakultät fünf Ordinarien. Zwei waren Weltpriester, versorgt als Kanoniker bei St. Marien oder St. Severi; drei waren Ordensleute: ein Prediger (Dominikaner), ein Barfüßer (Minorit) und ein Augustinereremit. Auf die ideengeschichtliche Bedeutung dieser Ordensschulen hat bereits

Kardinal F. Ehrle hingewiesen. Ihre Erforschung liegt bei dem überragenden Ruf, den Alt-Erfurt als Universität besaß, in höchstem Interesse der Reformationsgeschichte. Der weithin bekannte Gelehrte stellt hier an Hand eines bislang noch vollständig unerschlossenen Materials die Entwicklung der Barfüßerschule vom 13. bis 16. Jahrhundert dar. Schulorganisation, Schrifttum und Lehre werden auf Grund erster Quellen gewürdigt, und zwar mit einer Sachkenntnis, Behutsamkeit und Akribie, die als schlechthin beispielhaft bezeichnet werden muß. Zusammenfassend ergibt sich für M., daß an der Erfurter Barfüßerschule eine traditionsbewußte Theologie im Sinne von Bonaventura und Skotus im Vordergrund stand, bei einem bewußten, integralen Anti-Ockhamismus — bekanntlich war Luther Ockhamist! — ein Ergebnis, das deutlich genug belegt, wie hoch die Bedeutung der Barfüßerschule für die Vorgeschichte der Reformation eingeschätzt werden muß. *J. F.*

Geistesgeschichte

Joachim Kirchner: Das deutsche Zeitschriftenwesen, seine Geschichte und seine Probleme, Teil I: Von den Anfängen bis zum Zeitalter der Romantik, Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1958, 270 pp.

Dieses Standardwerk ist die neubearbeitete Fassung einer Habilitationsschrift aus dem Jahre 1941. Das deutsche Zeitschriftenwesen von seinen Anfängen um 1670 bis zum Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts wird umrissemäßig in 5 Kapiteln dargestellt; ein neu zugekommenes Kapitel „Die Zeitschrift im Zeitalter der Romantik" leitet zum angekündigten zweiten Band über, der die Zeit von 1815 bis 1900 behandeln soll. Für den geistesgeschichtlich Orientierten ist die Frage relevant, inwieweit schon die Zeitschrift des 18. Jahrhunderts als Quelle für die Erkenntnis des Zeitgeistes in Frage kommt. Zweifellos ist die Frage zu bejahen, nur ist der Ausdruck ein anderer als im spät- und nachbürgerlichen Zeitalter. Man kann etwa aus den Moralischen Wochenschriften sehr gut die Denkgesinnung der vulgären Aufklärung ablesen oder aus den Fachzeitschriften des mittleren 18. Jahrhunderts die aus Frankreich übernommenen enzyklopädischen Bildungsvorstellungen. Nur wäre dazu notwendig, auf den von Kirchner erarbeiteten Grundlagen weiterzuforschen und unter der geistesgeschichtlichen Fragestellung den Inhalt dieser überaus zahlreichen Zeitschriften kritisch zu sichten. Tunlich sollte dies lokal geschehen; Universitätsstädte wie Halle, Leipzig, Göttingen, auch Erlangen, in denen eine Vielzahl allgemeiner und spezieller wissenschaftlicher Zeitschriften gleichzeitig erschienen ist, waren im mittleren und späten 18. Jahrhundert wichtige Zentren der Meinungsbildung, deren monographische Aufarbeitung eine noch ungelöste Aufgabe ist. *Hans-Joachim Schoeps*

Ernst Schulin: Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Veröffentlichungen des Max Planck Instituts für Geschichte 2, Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1958, 325 pp.

Diese noch von H. H. Schaeder angeregte Dissertation erweist sich als eine stattliche und gediegene Untersuchung der Rolle des Orients im abendländischen Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts. Für dieses treten als die zwei Großmächte des Saeculums Hegel und die Historische Schule, repräsentiert durch Ranke, ein. Selber habe ich in ZRGG VII (1955), H. 1 Hegels Orientbild in mehr religionswissenschaftlicher Betrachtungsweise skizziert. Das Schulinsche Buch in seiner ersten Hälfte ist eine breite Explikation dieses Themas, das unter Heranziehung der verschiedenen Kollegnachschriften — der Höhepunkt seines Orientinteresses liegt in den Jahren 1826—27 (41) — das Hegelsche Anliegen nachzeichnet, „mit Hilfe seiner Philosophie alle Völker in einer einzigen Entwicklungslinie zu überschauen" (141). Da Hegel zu seiner Zeit noch nicht von der Spezialforschung erdrückt wurde — „er hatte noch keine Angst vor dem Fachmann" (137) — sei es gelungen, „den Orient in seiner Fremdheit zu erfassen, ihn sich zu eigen zu machen, indem seine

Fremdheit erhalten bleibt" (135). Zwar wurde Hegels Versuch, von den „Völkern eines ewigen Stillstandes" auszugehen, um die innere Bewegung der Weltgeschichte zu begreifen, von Ranke (Weltgesch. 1, S. VIII) und damit von der empirischen Geschichtsforschung abgelehnt, aber „noch keinem empirischen Historiker war bis dahin und ist seitdem die Einordnung in die Weltgeschichte so weitgehend geglückt, andererseits ist sie von anderen Geschichtsphilosophen nie so empirisch durchgeführt worden" (141). Ich hätte meinerseits zur Erhärtung dieses Urteils einen breiteren Vergleich des Hegelschen Orientbildes mit dem von Herder, Görres, Creutzer, Windischmann, Schelling und Lasaulx gewünscht und für fruchtbar gehalten. Aber das wäre dann eine ganz andere Arbeit geworden.

Der zweite Teil des Buches über Rankes Orientbild, das sich insbesondere an die weniger beachteten Altertumsstudien des großen Historikers hält, aber auch sein mehr hervortretendes Interesse für Türken und Serben bzw. Griechisch-Orthodoxe und Balkanslawen berücksichtigt — auch Rankes Einsätze in der orientalischen Frage des 19. Jahrhunderts werden von Sch. (251 ff.) erneut behandelt —, kann nicht allzuviel Neues oder Überraschendes beibringen. Verdienstlich ist in jedem Fall, daß sich die Darstellung an die sorgfältige Interpretation der undatierten Vorlesungsexzerpte aus dem Nachlaß hält; einige Quellenstücke werden im Anhang (308 ff.) abgedruckt.

Die interessante Islambeurteilung Rankes, zumal in den letzten Bänden der „Weltgeschichte" wird gewürdigt (226 ff.; wichtig Anm. 214!) und mit Recht betont, daß wegen seines europozentrischen Interesses eine tiefere Einarbeitung Rankes in die hinterasiatische Geschichte nie erfolgt ist (234). War Hegel der Geschichtsphilosoph, der am tiefsten in die empirische Geschichte vorgestoßen war, so ist Ranke für den Verf. der Universalhistoriker, für den die Weltgeschichte am unmittelbarsten in der Darstellung der empirischen geschichtlichen Bewegung besteht (274). Hinsichtlich der Orientbewertung ergibt Sch.'s Schlußresultat: „Bewies Hegel denkerisch die niedere Stufe des Orients, so zeigte Ranke historisch seinen Niedergang auf. Schlüssiger konnte er als empirischer Universalhistoriker die Alleinherrschaft des Okzidents, die er im Laufe der Geschichte im Kampf mit dem Orient als seinem historischen Gegensatz errungen hatte, und die Sachgemäßheit seiner, der Rankeschen Gedanken über den Sinn dieses Siegels nicht erweisen" (288). — Ein skizzenhafter Exkurs über Jacob Burckhardt beschließt das stoff- und inhaltsreiche Buch.

Hans-Joachim Schoeps

Paul Klee: Das bildnerische Denken. Schriften zur Form- und Gestaltungslehre, hrsg. u. bearb. von Jürg Spiller, Benno Schwabe Verlag, Basel/Stuttgart 1956, 574 pp., 1200 Abb.

So zahlreich Darstellungen, Geschichten und Monographien der modernen Kunst sind, so selten finden sich Selbstäußerungen der Akteure, deren Sachgehalt die Grenzen eines autobiographischen oder kuriosen Interesse übersteigt und mehr sind als Produkte einer aphoristischen Beiläufigkeit. Ein erstaunliches Phänomen, wenn man die zunehmende Intellektualisierung der Künste bedenkt. Gewiß, es gibt zahlreiche kleine Beiträge, verstreut in Flugschriften, Periodica, Briefen, Vorträgen, posthum publizierten Gesprächen, — Beiträge, die überdies noch meistens unter ihrem polemischen, defensiven oder rechtfertigenden Charakter leiden. Und was den deutschen Raum betrifft, so gab es immerhin in den 20er Jahren die Bauhausbücher, in denen u. a. T. v. Doesburg, A. Gleizes und Kandinsky das Wort ergriffen. Trotzdem: Große, grundsätzliche Betrachtungen, die als wesentlicher Beitrag zu einer modernen Aesthetik gelten könnten, sind an zehn Fingern abzuzählen. Aber auch ohne solche Überlegungen braucht die Bedeutung der vorliegenden Publikation kaum unterstrichen zu werden. Das Kernstück des Bandes, dem eine Einführung zur Entstehung der pädagogischen Schriften und ein prinzipieller Essay über Gestaltungslehre (unter diesem Titel sind mehrere selbständige Schriften Klee's zusammengefaßt worden) vorangehen, sind Klee's Vorlesungen am Bauhaus in

Weimar und Dessau, die nun erstmals als „Beiträge zur bildnerischen Formlehre" veröffentlicht werden. Klee hielt seine Vorlesungen über drei Semester, vom WS 1921 — WS 1922. Diesen theoretischen Erörterungen, die stets in dichtester Fühlung mit dem bildnerischen Beispiel bleiben, läßt sich von anderen, ähnlichen Publikationen nichts zur Seite stellen, soweit es Intensität und Rang betrifft. — Der Abschnitt „Beiträge zur bildnerischen Formlehre" umfaßt über 400 Seiten und gliedert sich in die Unterabschnitte: 1. Analyse als Begriff, 2. Wege zur Form, 3. Grundbegriffe des Werdens, 4. Die Gliederung des bildnerischen Ganzen, 5. Die Ordnung und das Wesen der reinen Farbe. Klee nannte seine Vorlesungsnotizen seinen „Anteil an der Grund- und Formlehre" und seine gesamten theoretischen Bemühungen in geradezu manischer Bescheidenheit als einen „Behelf zur Klärung". Das Motto, das dem Band vorangestellt wurde, ist ein Satz Klee's aus dem Jahre 1914: „Ingres soll die Ruhe geordnet haben; ich möchte über das Pathos hinaus die Bewegung ordnen." In aller Knappheit ist darin die Frage enthalten, die Klee zeitlebens am stärksten bedrängt hat: das Problem der Bewegung, mithin das unbewältigte Verhältnis von Statik und Dynamik. Es begann mit der kubistischen Entdeckung von der mehrdimensionalen Gleichzeitigkeit, von der Klee sofort aufs höchste interessiert wurde. Bereits 1912 stellt er die Frage, ob die Zerstörung des Gegenstandes der Konstruktion zuliebe notwendig sei, um einige Jahre später insofern die Antwort zu geben, als er entschieden behauptet: In der Kunst ist das Sehen nicht so wesentlich wie das Sichtbarmachen. Durch Kandinskys bekannte Arbeit „Malerei als reine Kunst" (1918) erhält Klee schließlich einen entscheidenden Impuls, sie regt ihn zum ersten Entwurf der „Schöpferischen Konfession" an. Für Klee wird die Erkenntnis entscheidend, daß die bildende Kunst „niemals bei einer poetischen Stimmung oder Idee, sondern beim Bau einer oder mehrerer Figuren, bei der Zusammenstimmung einiger Farben und Tonwerte" beginnt. Was Klee damit umreißen will, zeigt die vorliegende Schrift in einem überwältigenden Reichtum. Dieses Werkstattbuch dürfte seit Jahren die wichtigste einschlägige Veröffentlichung sein. Die entsagungsvolle Leistung des Herausgebers wird sich kaum abschätzen lassen. Typographie und Gesamtgestaltung des Buches sind beispielhaft.

H. Diwald

Margret Boveri: Der Verrat im XX. Jahrhundert. Zwischen den Ideologien. Zentrum Europa. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Hamburg 1957, Band 58, 197 pp.

Der III. Band von M. Boveris Monographie über den Verrat (Band I und II vgl. ZRGG 1957, H. 1, p. 86 f.), der dem Thema im Bereich der kommunistischen Ideologie und Praxis nachgeht, ist anzuzeigen. In den vier Hauptkapiteln „Der Zug zum Kommunismus" (p. 11 ff.), „Die Kommunisten" (p. 59 ff.), „Der Abfall vom Kommunismus" (p. 101 ff.), „Die Ex-Kommunisten" (p. 122 ff.) wird die Untersuchung mit reichem Material abgehandelt. Am Kommunismus begegnet eine neue Form des Verrats, insofern als aus dem kommunistischen Totalitätsanspruch auf den Menschen und aus seiner Eschatologie schon der Abfall vom Kommunismus als solcher mit Verrat gleichgesetzt wird. In dem vorliegenden Band wird dieser Typ des Verrats in das Blickfeld geschoben, während die herkömmliche Verratsform etwa der Plotnoi an der Natschalstwo, von der wir seit Roeders „Katorgan" (Köln-Berlin 1956) Genaueres wissen, ausgeklammert wird, weil „sich die Arbeit auf die Vorgänge, die sich außerhalb des sowjetischen Machtbereichs abspielen" (p. 60), beschränkt.

In dem 1. Kapitel wird aus der Ideologieanalyse Grundsätzliches über die Faszination des Kommunismus ausgesagt, wozu sich die psychologisierende Betrachtungsweise der Verf. in besonderem Maße eignet. Hier ist die treffliche Typologie „Die Heimatlosigkeit der Entrechteten" (p. 23 ff.) hervorzuheben. Auch die Identifikation von „privater und öffentlicher Existenz ... von Mensch-Sein und Bürger-Sein" (p. 29), die Zukunftsfreudigkeit (p. 30), die Wissenschaftlichkeit (p. 33), die Terminologie und Denkkategorien des Kommunismus treten klar hervor.

Die einleitende Betrachtung „Vom Jedermann zum man" (p. 12 ff.) fällt mit sehr unterschiedlichem Quellenmaterial leider in den gängigen Kulturpessimismus zurück. Die Entwicklungen vom Marxismus zum Leninismus, d. h. vom Determinismus zum Pragmatismus und vom Leninismus zum Stalinismus, d. h. vom internationalen zum patriotischen Sozialismus werden nicht deutlich. Lieber (Die Philosophie des Bolschewismus, Frankfurt 1958), Iring Fetscher (Von Marx zur Sowjetideologie, Frankfurt 1957) und die Darstellungen von Wetter und Bochenski über den Diamat hätten hier befragt werden müssen.

Im 2. Kapitel werden Agnes Smedley (p. 61 ff.), Richard Sorge (p. 65 ff.), Ozaki Hozumi und Miyagi Yotoku (p. 77). Burgess und MacLean (p. 81 ff.) und W. M. Marshall (p. 94 ff.) als Repräsentanten sehr unterschiedlicher Ausformungen des Kommunismus dargestellt. Da Verf. die Kunst der Charakterisierung von der psychologischen Seite her außergewöhnlich zu handhaben weiß, gelingen ihr sehr lesenswerte Miniaturen; das gilt besonders für die Darstellung von Richard Sorge „Verwundung und Selbstherrlichkeit" (p. 65 ff.), von dem sie sagt: „Somit haben wir in ihm wohl den seltenen Fall, daß Ideologie und eine Art von ‚Mutterlandsliebe" mit Vaterlandsheimatlosigkeit und persönlichen Minderwertigkeitsgefühlen verschmolzen und zur stärksten Triebkraft des Lebens wurden" (p. 67). Allerdings neigt Verf. in dieser Richtung zu methodischen Übertreibung, wenn sie etwa das Generationsproblem der Familie Marshall an einer Psychologie der Webtechnik aufhängt (p. 94).

Das 3. Kapitel untersucht die „Gemeinschaft der Abgefallenen" (p. 102 ff.) und die „Elemente des Religiösen" (p. 112 ff.). Im 1. Themenkreis, der zu brauchbaren Resümees führt, müßte die Erörterung der „Selbstkritik" (p. 100 f.) noch um Maos Lehre von den antagonistischen und den nichtantagonistischen Widersprüchen vermehrt werden. Ähnlich wie schon Jules Monnerot (Soziologie des Kommunismus, Köln 1952), — der weder im Literaturverzeichnis noch im Namenregister erwähnt ist —, nachdrücklich auf die pseudo-religiösen Elemente im Kommunismus aufmerksam gemacht hat (a. a. O. p. 270 ff.), hebt auch Verf. die Formen säkularer Religion mit diesseitiger Paradiesvorstellung, Heils- und Totalitätsanspruch (p. 112) hervor. Das ist hinsichtlich der Dokumentation als auch der daraus gezogenen Schlüsse überzeugend und achtenswert dargestellt.

Für das Schlußkapitel, das als Exkommunisten Ernst Reuter (p. 124 ff.), Arthur Koestler (p. 133 ff.) und Whittaker Chambers (p. 149 ff.) vorstellt, gilt — was die Charakterisierung und Ausdeutung anlangt — das Gleiche wie für das 2. Kapitel.

Im Anhang sind Teil I und II des Kommunistischen Manifests (p. 170 ff.), das keineswegs gleichrangige „Manifest des Kongresses für kulturelle Freiheit vom Juni 1950" (p. 184 f.) und ein allgemeiner Literaturhinweis (p. 186) beigegeben.

Das Buch bringt ohne Zweifel viele Tatsachen, schließt viele Personen auf (auf 167 Textseiten finden sich 420 Personen!), vermittelt viel Atmosphärisches, beleuchtet viele Aspekte — aber überall vielleicht eine Dosis zu viel. Wenn die ersten beiden Bände mehr zu überzeugen vermochten, so lag das an der Thematik. Das W a g n i s des III. Bandes sollte aber auch mit Dank begrüßt werden. *Joachim H. Knoll*

Literaturgeschichte

Hildegard Emmel: Weltklage und Bild der Welt in der Dichtung Goethes. Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1957, 352 pp.

In der Bemühung um ein realistisches Goethe-Bild geht die Vf. von dem Gebrauch bestimmter dichterischer Bilder in Goethes Werken aus. Durch ihre erfreulich wortnahen Interpretationen erschließt sich ihr aus den Jugendwerken des Dichters „Die Welt als Kerker". Denn im „Götz" wie im „Werther", im „Urfaust" wie in „Stella" und „Claudine von Villa Bella" herrscht die Verwendung von Bildern vor, die dem Bereich des Kerkers, des Gefangen- und Gefesseltseins, der Enge und des Eingesperrtseins entstammen. In den Dichtungen der Weimarer Jahre Goethes

bis etwa zur italienischen Reise dominiert das Bild von der „Welt als Raum des Irrens". Damit soll nicht gesagt sein, daß den reifen und alten Dichter nicht auch gerade die Problematik des Irrtums immer wieder beschäftigt hat. Aber in den frühen Weimarer Werken der „Theatralischen Sendung" und des „Egmont", der „Iphigenie" und des „Tasso" bis hin zu „Wilhelm Meisters Lehrjahren" und dem ersten Teil des „Faust" geht Goethe auffallend häufig auf diesen Bereich des Irrens ein. Täuschung und Irrtum erweisen sich immer wieder als bedeutsam für die Entwicklung dichterischer Helden wie für den Gang einer poetischen Handlung. Illusion und Verwirrung bestimmen manche dieser Dichtungen. Verkennung und Selbstbetrug haben ihren Anteil etwa am jungen Wilhelm Meister wie am „Tasso", der übrigens besonders eindringlich interpretiert wird (S. 150 bis 220). Wenn sich in den Werken vor der Italien-Reise die Welt des Irrtums als Gefahr erwiesen hat, so zeigt sich in Goethes Auffassung danach eine gewisse Wandlung, insofern als der Dichter nun auch mehr den verborgenen Sinn, ja die erzieherische Nützlichkeit des Irrens erkennt, wie an „Wilhelm Meisters Lehrjahren" und dem „Faust I" deutlich gemacht wird.

„Im Zusammenhang mit der Wandlung, die das Bild der Welt in der Dichtung Goethes seit der italienischen Reise erfährt, steht die Bedeutung, die das Haus und häusliches Dasein in seinem Werk gewinnen und bis in seine späten Jahre behalten" (241). Daher kann die Vf. den dritten Teil ihrer Untersuchungen unter die Leitworte „Haus und Welt" stellen. Zunächst findet eine kurze Betrachtung über „Das Thema und seine Auswirkung auf den Sprachstil der Dichtung" statt, und dann wird die dichterische Welt von „Hermann und Dorothea" untersucht. Die Nähe der Begriffe Haus und Welt leuchtet hier bald ein. Auch was in der ausführlichen Deutung der „Wahlverwandtschaften" (S. 271—328) und über „Wilhelm Meisters Wanderjahre" gesagt wird, geht der begrifflichen Weltdeutung durch den Bildbereich des Hauses, des Geborgen- und Umhegtseins nach. Dabei verliert sich die Vf. keineswegs etwa in philologische Kleinigkeiten, sondern bei aller Beachtung des Wortgebrauchs übersieht sie nicht die wichtigen Zusammenhänge, zieht Querverbindungen, beachtet Grundsätzliches und versucht, der geschlossenen Dichtungswelt nahezukommen. Denn zum Leitthema des ganzen Buches gehört ja nicht nur das „Bild der Welt", sondern auch die „Weltklage" in Goethes Dichtung. Die Weltklage aber durchzieht nachweislich „Goethes gesamtes Werk, sowohl seine Dichtung wie seine unmittelbaren Äußerungen in den Briefen, in den naturwissenschaftlichen und den theoretischen Schriften" (7). Diese Weltklage Goethes hat ihr Gewicht unbeschadet einer Schlußbetrachtung der Vf. über „Die Welt als Kosmos"; denn auch Hildegard Emmel leugnet nicht, daß sich „selbstverständlich gleichfalls viele Stellen zum P r e i s der Welt anführen" ließen (344). Aber damit kann man die Bedeutung der Klage in Goethes Werk weder aufheben noch widerlegen. Es ist jedenfalls ein echtes Verdienst der Vf., mit den Methoden der strengen Philologie und der allgemeinen Literaturwissenschaft in Goethes Werken Bildbereiche untersucht zu haben, die uns bisher in dieser Weise noch nicht nahegebracht worden sind. Ein wichtiger Beitrag zur Kenntnis von Goethes Persönlichkeit und Werk!

Helmut Prang

Hölderlin-Jahrbuch, Neunter Band 1955/56, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957, 323 pp.

Die segensvolle Einrichtung eines Jahrbuches ermöglicht es, spezielle Untersuchungen in einem Bande zu veröffentlichen und dadurch dem Interessierten eine geschlossene Vorstellung von den aktuellen Problemen und der Forschungslage eines bestimmten Gebietes zu vermitteln. Das vorliegende Hölderlin-Jahrbuch hat das große Verdienst, eine Reihe von Beiträgen zur Auseinandersetzung mit Hölderlins umstrittener „Friedensfeier" darzubieten. Paul Böckmanns Tübinger Festvortrag leitet als wichtigste Stellungnahme dazu die ganze Gruppe anregend ein. Aber auch die Darlegungen von Meta Corssen und die eingehenden Beobachtungen von Else Buddeberg möchte man nicht missen. Selbst die kurzen

Ausführungen von Lothar Kempter und Walter Bröcker fördern unser Wissen von diesem spätentdeckten Gedicht Hölderlins, und Wolfgang Binders Bericht über die öffentliche Diskussion bei der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft und die verdienstvolle „Bibliographie zur Friedensfeier" runden diesen Bereich vorläufig auf anregende Weise ab. Inzwischen hat ja Friedrich Beissner im 3. Band der Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe (1957) weiteres Material zur „Friedensfeier" ausgebreitet.

Das Jahrbuch legt dann „Neue Funde" von Adolf Beck vor, der in bewährter Akribie Briefe und Dokumente über „Diotima und ihr Haus" mitteilt. Die dort in Aussicht gestellte Fortsetzung ist dankenswerterweise im Hölderlin-Jahrbuch 1957 (1958) bereits erschienen und vervollständigt somit das Bild über das Frankfurter Haus Gontard und Hölderlins Umwelt. Die „Abhandlungen" des Jahrbuchs bieten uns Wolfgang Schadewaldts schönen Aufsatz über „Hölderlins Weg zu den Göttern" und Wolfgang Binders bedeutsame Untersuchungen über „Sprache und Wirklichkeit in Hölderlins Dichtung". Karl Michael Komma berichtet über interessante „Probleme der Hölderlin-Vertonung", und Richard Alewyn liefert eine bemerkenswerte Miszelle zu Hölderlins Widmungsworten „Wem sonst als Dir?".

Der Band des Jahrbuchs wird noch bereichert durch „Übersetzungen und Zeugnisse gegenwärtiger Wirkung" Hölderlins. Eine Bildtafel von Ivo Beuckers Tübinger Hölderlin-Denkmal veranschaulicht uns die Vorstellung eines modernen Bildhauers von Hölderlin. Übersetzungen Hölderlinscher Gedichte ins Griechische, Lateinische und Französische schließen sich an. Von dem frühverstorbenen Franz Baermann Steiner werden ein hymnisches Gedicht „An Hölderlin" und „Notizen über Hölderlin" abgedruckt, außerdem versucht H. G. Adler recht unzulänglich, „Das Hölderlinbild Franz Baermann Steiners" nachzuzeichnen. Der Rezensent fragt sich und die Herausgeber, ob diese letzten Beiträge wirklich so bedeutsam für die Hölderlin-Forschung sind, daß sie hier und in diesem Zusammenhang wiedergegeben werden müssen? Eine geschlossene Dokumentensammlung über das Hölderlin-Bild vergangener und unserer Zeit könnte solche Zeugnisse weit eher bringen. — „Drei tschechische Hölderlin-Gedichte" ist deutscher Übertragung schließen diese Partie ab.

Verdienstvolle Rezensionen sowie eine Hölderlin-Bibliographie der Jahre 1951—1955 und der „Bericht über die Jahresversammlung" von 1956 ergänzen die im Ganzen recht geglückte und anregende Gesamtgestaltung dieses Hölderlin-Jahrbuches, das auf's neue verdeutlicht, daß hier kein abseitiger Kult getrieben oder Veraltetes und Überholtes gepflegt wird, sondern lebendige Wissenschaft am Werk ist — im verwandten Sinne zu Hölderlins Wort: „daß gepfleget werde / Der veste Buchstab, und bestehendes gut / Gedeutet." *Helmut Prang*

Franz Koch: „Idee und Wirklichkeit. Deutsche Dichtung zwischen Romantik und Naturalismus." 2 Bände, Verlag Louis Ehlermann, Düsseldorf 1956. I. Band 327 pp., II. Band 467 pp.

Das vorliegende Werk ist keine Literaturgeschichte im geläufigen Sinne, sondern will — wie der Titel verrät — die Entwicklung der deutschen Dichtung des 19. Jh.s an der gleichzeitigen Wandlung der Geistesgeschichte aufweisen. Die Darstellung reicht daher von Börne und Heine bis zu Fontane, den der Vf. einmal „unverkennbar Börnes und Heines Schüler" nennt (II 391). Die beiden Bände gliedern sich in fünf Hauptabschnitte, die jeweils wieder in einige Sonderkapitel eingeteilt sind. Von grundsätzlicher Bedeutung für das ganze Werk ist das 1. Kapitel „Grundlagen und Voraussetzungen" des I. Abschnittes „Der Vorstoß des Liberalismus". Hier werden die wichtigsten Ausgangspositionen und Endziele, Spannungen, Kräfte und Gegensätze des 19. Jh.s dargelegt. Die historischen Ereignisse und die politische Gedankenwelt, Hegels Staatsphilosophie und die Wendung vom Idealismus zum Materialismus kommen ebenso zur Sprache wie die Bedeutung von Philosophie und Naturwissenschaft oder die Betonung religiöser Bewegungen im 19. Jh. Auch

auf die Wirkung der Maschine und die damit zusammenhängenden Wirtschaftsfragen, auf Literatentum und Presse wird hingewiesen. Aus solcher komplexen Betrachtung heraus kommt Koch zur Heraushebung der neuen Massenherrschaft und der gleichzeitigen Vereinsamung des Individualisten; er betont nachdrücklich die Bedeutung sozialer und politischer Belange und formuliert: „Das 19. Jahrhundert steht unter dem Zeichen der Staatwerdung" (I 4). Der Vf. meint: „Darum ist auch die Dichtung des 19. Jahrhunderts erlebnisnäher als die irgendeiner anderen Zeit" (I 3). Als entscheidende Spannungsfelder werden die „Autorität des Ganzen und die Freiheit des einzelnen" gesehen (I 6). Die Kluft von Ideal und Wirklichkeit soll überwunden werden, was z. T. erschwert wird durch die Neigung zu antiidealistischen Gedankengängen im 19 Jh. Daher kann der Vf. bekennen: „Eine in ihren Grundfesten erschütterte Welt, das ist die Welt, in welche die Dichtung des 19. Jahrhunderts hineinwächst" (I 21), oder an anderer Stelle (I 22) heißt es: „Aus dem Arbeitsfrieden rein geistigen Seins tritt die Dichtung in die Wirklichkeit des Tages." Damit hängt gerade in der Dichtung zusammen, daß nun die Welt des Auges und der Sinne überhaupt gegen die Welt des Geistes steht, da der Dichter nicht mehr wie im 18. Jh. und bis zur Romantik die Welt geistig verstehen, sondern sie sinnenhaft sehen, hören, ertasten und fassen will (I 22). Von daher erklären sich auch die neuen Stilelemente und künstlerischen Ausdrucksmittel in der Dichtung des 19. Jh.s.

Die grundsätzliche Einleitung wird fruchtbar ergänzt durch das abschließende „Nachwort" am Ende des II. Bandes; denn in einer knappen Zusammenfassung wird eine gute Übersicht der Wandlungen nach Dichtungsgattungen gegeben: Lyrik (II 432), Epos (433), Drama (434) u. Erzählung (436) kommen dabei zur Sprache und vergegenwärtigen uns kurz, was in dem ganzen Werk eingehend untersucht und dargestellt worden ist.

Nach der Darlegung der „Grundlagen und Voraussetzungen" werden in dem I. Abschnitt „Der Vorstoß des Liberalismus" zunächst „Börne und Heine" behandelt (I 23), dann „Das junge Deutschland" (I 60) sowie die „Politische und soziale Lyrik" (I 76). Ein Kapitel über „Spielhagen" (I 91) gibt den Abschluß. Der II. große Abschnitt steht unter dem Leitthema „Der Durchbruch bindender Kräfte und setzt mit dem Kapitel Übergänge" ein (I 97). Hier werden Immermann, Lenau und Sealsfield besprochen. Unter der Überschrift „Durchbrüche" (I 117) folgen die Droste, Gotthelf und Stifter, an dem übrigens auch „gefährliche Dämonien" erkannt werden (I 137). In dem Kapitel „Geschichts- und Heimatdichtung" (I 153) werden u. a. Wilibald Alexis, Otto Ludwig, Scheffel, Wilhelm Jordan, Gustav Freytag, Felix Dahn und mehrere andere Dichter behandelt. Aber das folgende Kapitel „Mundartdichtung" (I 213) wird noch stärker mit allzu vielen Namen angefüllt, unter denen sich natürlich auch Klaus Groth, Fritz Reuter und John Brinckman befinden. Ein III. Abschnitt steht unter dem Titel „Die heile Form" und beginnt wie begreiflich mit einem Kapitel über „Die Münchener Gruppe" (I 235), zu deren Repräsentanten Geibel und Heyse gehörten. Auf eine wohl doch zu gewichtige Weise wird in einem eigenen Kapitel „Hamerling" herausgestellt (I 271), dem ein großes Kapitel über „C. F. Meyer" folgt (I 284).

Der zweite Band des Werkes setzt mit dem bedeutsamen IV. Abschnitt „Der Kampf im Drama" ein und stellt zunächst die Revolutionäre „Grabbe und Büchner" heraus (II 1). Ihnen folgen „Hebbel und Ludwig" (II 28), dann schließt sich ein umfangreiches Kapitel über „Grillparzer" an (II 93). Weiter werden „Halm und Bauernfeld" (II 149) sowie „Raimund und Nestroy" behandelt (II 164), und den Abschluß bilden Kochs Ausführungen über „Wagner" (II 192). Im letzten (V.) Abschnitt des Gesamtwerkes wird mit aller berechtigten und begründeten Gewichtigkeit „Der epische Ausgleich" dargestellt, an dessen Anfang „Keller" gesetzt wird (II 230). Ihm folgen „Storm" (II 272), „Raabe" (II 311) und „Fontane" (II 374), so daß die Überleitung zur Literatur des ausgehenden 19. Jh.s geschaffen ist, die aber noch einer eigenen

neuen Darstellung bedarf. Dem schon erwähnten „Nachwort" ist eine Zusammenstellung vom „Schrifttum" und ein „Namenverzeichnis" angefügt.

Im wesentlichen versucht der Vf., die eingangs entwickelten „Grundlagen und Voraussetzungen" in Beziehung zu setzen zu seinen literarhistorischen Ausführungen und dichtungsgeschichtlichen Deutungen, so daß vom Leitthema „Idee und Wirklichkeit" immer wieder die Rede ist. Daß im einzelnen, weniger im Grundsätzlichen, Einwände gegen bestimmte Auffassungen oder manche Interpretationen zu machen wären, wird niemanden überraschen, zumal wenn man sich des Problematischen unserer Dichtungs-„Wissenschaft" bewußt ist! Bedenklicher dagegen ist die erschreckend hohe Zahl von Versehen, Druckfehlern, falschen Daten und Titeln usw. (auf rund 130 Seiten lassen sich Errata nachweisen!).

Nach den einleitenden Worten des Vf. wurde „Dieses Buch" nicht für „den Gelehrten, den Fachgenossen", sondern „für die vielen geschrieben, die sich erst einmal mit dem Stoffe bekannt machen wollen und einen Weg suchen durch das Gewirr von Namen und Daten, in das sie dabei geraten". Diese Wegsuche wird in der Tat dem Unbewanderten erleichtert. Der Student etwa kann hier in einiger Ausführlichkeit, die zuweilen allerdings in Breite ausartet, Tatsachen und Gedankengänge, Lernbares und Anregungen in reicher Fülle finden und dabei ein lebendiges Bild von den Kräften und Spannungen wie von den Personen und Werken der deutschen Literatur zwischen Romantik und Naturalismus gewinnen.

Helmut Prang

Hermann Pongs: Wilhelm Raabe, Leben und Werk. Verlag Quelle und Meyer, Heidelberg 1958, 658 pp.

Diese neue Raabe-Biographie ist lebhaft zu begrüßen, zumal das große Werk von Fehse längst vergriffen ist. Natürlich hat Pongs für die Lebensgeschichte des Dichters die Erkenntnisse von Fehse dankbar verwertet; aber er bietet uns etwas ganz Neues, indem er alle Werke des Dichters aus gründlicher Sachkenntnis mit tiefer Einfühlung sorgfältig analysiert, um sie uns dadurch näherzubringen. Daß der raabekundige Leser hier und da ein Werk ein wenig anders auffaßt, ist gegenüber Raabes symbolträchtiger Dichtung selbstverständlich, bedeutet also in keiner Weise eine Minderung des Pongs'schen Werkes. Der Verfasser dieser Besprechung bedauert aber, daß Pongs in seiner ausführlichen und in vielen Stücken wertvollen Einleitung den Umweg wählt, uns durch das Buch von Rudolf Kassner „Das 19. Jahrhundert, Ausdruck und Größe" zu Wilhelm Raabes Werk zu führen, obwohl der Österreicher Kassner für den protestantischen Niedersachsen Raabe kaum Verständnis besitzt, ihn in seinem Werke auch gar nicht erwähnt. Ebenso hätten uns die abwegigen Urteile des Kommunisten Lukacs erspart werden können.

Die Leser dieser Zeitschrift werden wesentlich nach Raabes Weltanschauung fragen; aber über die Form seiner Dichtung dürften doch auch einige Worte am Platze sein. Raabes eigenartig subjektiver Stil bekundet sich darin, daß er nicht einfach die Sache berichtet, sondern daß er sich immer wieder in Fragen und Antworten sowohl mit dem Leser wie auch mit den Personen seiner Dichtung unterhält (einzig vielleicht die prachtvolle Novelle „Die schwarze Galeere" macht hiervon eine Ausnahme). Dieser subjektive Stil befremdet manchen Leser, der von unserer klassischen Dichtung herkommt, oder auch von einem neueren Dichter wie C. F. Meyer. Dieser Stil aber ist keine unsachliche Willkür; er bekundet die innere Lebendigkeit und die warme Herzensteilnahme des Dichters an seinem Gegenstand, und er zieht den Leser mit hinein in dies lebendige Miterleben. Er bekundet, wie man auch wohl gesagt hat, die Gemütstiefe des Dichters. Deshalb ist Raabe auch so spezifisch deutsch, für einen Ausländer schwer zu verstehen und in fremde Sprache kaum zu übersetzen.

Anders steht es mit einigen sprachlichen Mängeln, über die nicht ohne Grund geklagt wird. Es ist lehrreich und ergötzlich, von Pongs zu erfahren, daß der Dichter nach dem großen Erfolg seiner „Chronik" in über-

mäßiger Bescheidenheit sich von einem Oheim am Wolfenbütteler Gymnasium, das er selbst mit mäßigem Erfolg besucht hatte, hat verführen lassen, einige schlechte Moden von ausgesprochen ledernem Schul- und Kanzleideutsch in sein nächstes größeres Buch hineinzukorrigieren: er schrieb in Relativsätzen jetzt „welcher" statt „der" und gebrauchte immer wieder das umständliche „derselbe" (wo es nicht „idem" bedeutet, sondern „is"). Die Relativsätze hat er später wieder zurückkorrigiert, das unglückliche „derselbe" aber leider beibehalten. Auch hat Börries v. Münchhausen nicht ohne Grund geklagt, der Stil sei „bildungsüberladen", und es ist ein Irrtum von Pongs, wenn er gelegentlich meint, das sei nur eine „Jugendsünde" gewesen. Die autodidaktische Vielleserei während seiner Magdeburger Jahre als Buchhändlerlehrling und sein fabelhaft umfassendes treues Gedächtnis erklären diese Eigenart, von dem Vorbilde Jean Pauls zu schweigen. Lehrreich zum Verständnis des Dichters Raabe sind die wiederholt angestellten Vergleiche mit anderen zeitgenössischen Dichtern: Dickens, Stifter, Mörike (den er kaum versteht), mit Hermann Hesse, der ihn besucht hat und mit großer Liebenswürdigkeit und feinem Verständnis von diesem Besuch erzählt.

Wer den Niedersachsen Wilhelm Raabe richtig verstehen will, darf nie vergessen, daß er das Welfentum wie alle bornierte Kleinstaaterei leidenschaftlich gehaßt hat. Er hat Preußens Beruf und Leistung für die deutsche Sache sehr früh erkannt, trat 1860 dem Nationalverein bei und war ein überzeugter Verehrer Bismarcks. Die Erzählung „Gutmanns Reisen" nennt er seine „Bismarckiade", versichert, er habe von Bismarck mehr gelernt als von Goethe und Schiller, und betrachtet den Tag, an dem ein parteiverblendeter Reichstag dem Altreichskanzler den Gruß versagt, als den schwarzen Tag der deutschen Geschichte. Seinem letzten vollendeten großen Werk „Hastenbeck" setzt er als Motto das Wort des Freiherrn vom Stein voran „Ich kenne nur ein Vaterland, das heißt Deutschland".

Wer seine Weltanschauung, seinen religiösen Glauben erforschen will, muß sich vor allem klarmachen, daß er dem dunklen Rätsel des Lebens unverzagt ins Gesicht gesehen hat, daß er keinem seiner Schrecknisse ausgewichen ist, daß er leidvolle Erfahrungen wie den Tod der innig verehrten Mutter und vor allem der geliebten jüngsten Tochter bitter schmerzlich empfunden und nur schwer verwunden hat. Mit Recht urteilt deshalb Pongs: „Es ist Raabes bitterste Überzeugung, daß der Durchschnitt der Menschen einer leeren und geschwätzigen Vordergrundswelt angehört, mit einer weiten Skala von der Kanaille bis zum Biedermann; daß die echten Charaktere rar sind und die Augenblicke, in denen der wirkliche Gotteslaut der Sprache gesprochen wird, von Herz zu Herz, ganz selten." Daher auch das bekannte Wort, mit dem er im „Schudderump" die Summe der Erfahrung zieht: „Das ist das Schrecknis in der Welt, schlimmer als der Tod, daß die Kanaille Herr ist und Herr bleibt." Daher auch Raabes Urteil über die Novelle „Zum wilden Mann": er hielt sie für seine beste und bot sie dem Verlag Reclam für die Nr. 2000 an; und doch meinte sein Freund Wilhelm Jensen, sie sei so grauenhaft niederdrückend, daß sie polizeilich verboten werden müßte, und auch Pongs meint, sie sei schwer zu ertragen. Raabe selber aber hat es doch auch empfunden; denn in den „Unruhigen Gästen" kommt er nochmal auf das Schicksal des Apothekers zurück, der durch seinen falschen Freund erbarmungslos ausgepowert ist: die überlebende Schwester wenigstens soll an der Gestalt der gläubigen und friedevollen Phöbe lernen, daß es noch etwas anderes gibt als erbarmungslose Niedertracht.

Und was hat Raabe positiv zu sagen? Pongs erinnert (S. 532) an ein Wort, das im „Odfeld" der Magister Buchius dem jungen Thedel von Münchhausen sagt: „Die Welt ist doch voll der Mirakel und Mysterien, und der Mensch, wie er in der Schwebe hängt zwischen Himmel und Erde, ja, zwischen Himmel und Hölle, so hänge er

auch zwischen dem, was er begreifet, und dem, was er nicht begreifet um sich her und in sich selber." Wir müssen auch daran erinnern, daß Raabe nicht nur von dem „Schüdderump" gesprochen hat, dem Pestkarren, sondern in seinem letzten vollendeten Werk „Hastenbeck" auch von Gottes Wunderwagen, der alles an den rechten Platz bringt. Pongs zitiert aus dem „Abu Telfan" ein Wort der Nikola an Hagebucher: „Wir besitzen beide das Bürgerrecht in einem Reiche, von welchem jenes Volk nichts weiß, und keine Macht soll es uns entreißen." Pongs fragt, ob dieses Abschiedswort ein Trost ist. Er bezweifelt auch mit Recht, ob Frau Claudine, die liebe Frau von der Geduld, wirklich die große Tugend besitzt, die dieser Name ihr zuspricht. Es fehlt ihnen beiden, der Nikola wie der Frau Claudine, in Wirklichkeit doch an diesem Bürgerrecht. Unter allen Gestalten, die Raabe geschaffen hat, ist nur Eine, die dieses Bürgerrecht wirklich besitzt, die Phöbe in den „Unruhigen Gästen". Sie besitzt den Frieden Gottes, der wohl einmal erschüttert, aber ihr nicht geraubt werden kann. Sie besitzt die große Liebe, die sie allen, auch den Ausgestoßenen, auch den Ungläubigen zuwendet. Von ihr hätte Raabe das schöne Wort sagen können, das er an mehreren Stellen gebraucht, ohne es voll zu erklären: „Sie geht frei durch." Denn es sind die Kinder und die Gotteskinder, die frei durchgehen.

Raabe hat zweifellos gewußt, daß es eine große Sache ist um einen Glauben, der den Menschen über alles Leid und alle Bosheit erhebt. In „Kloster Lugau" läßt er die Damen das schöne Morgenlied von Paul Gerhardt singen, und er selber hat sich beim Tode seiner Tochter mit dem Kinderglauben des Matthias Claudius getröstet. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß er in „Frau Salome" eine Frauengestalt geschaffen hat, die fest und sicher ruht im Glauben der Propheten und Psalmen ihres Volkes. Ihm selber ist jede dogmatische Gestalt des christlichen Glaubens offenbar fremd geblieben. Seine mehrfach auftauchende Formulierung des Lebens „im Zusammenhang der Dinge" gibt auf unsere Frage keine deutliche Antwort. In „Prinzessin Fisch" lesen wir die merkwürdige Formel: „Daß es im Zusammenhang der Dinge gar kein Eigentum gibt." In christlicher Sprache würden wir sagen: vor Gott gibt es kein Eigentum, denn wir alle sind Haushalter über das uns von Gott anvertraute Gut. Auch wenn wir bedenken, daß Raabe als echter Niedersachse wortkarg war und lieber zuwenig als zuviel sagte, warnt uns diese Stelle doch, Raabes Weltanschauung als ausgesprochen christlich zu bezeichnen.

Und doch dürfen wir nicht verkennen, daß Raabes Lebenshaltung, seine Auffassung, wie man das Leben angreifen und führen solle, durchaus vom Geist des christlichen Glaubens geprägt ist. Seine entschlossene Stellung gegen das Säkulum, gegen den oberflächlichen Ehrgeiz, das Genußleben im Säkulum, erinnert uns an das Wort aus dem 1. Johannesbrief: „Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist... und die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit." Daher seine Verachtung für allen äußeren Glanz, seine tiefe Liebe zu allem, was echt, ehrlich und bescheiden ist. Man denke an die alten Frauen im Armenhause zu Krodebeck. Daß dieser christlichen Lebenshaltung keine zuversichtlichen Glaubenssätze entsprachen, darf uns nicht wundern. Wir leben doch, wie Emanuel Hirsch uns unermüdlich gepredigt hat, seit den Tagen der Aufklärung in einer schleichenden und jetzt in einer akuten Umformungskrise. Wo sollte Wilhelm Raabe eine christliche Predigt gehört haben, die ihm, dem Dichter, geholfen hätte, diese Umformungskrise gedanklich zu bewältigen? Wir müssen ihm dankbar sein, daß er sie mit der Tat seines Lebens und Dichtens bewältigt hat.

Hermann Schuster

Willy Haas: Literarische Welt, Erinnerungen, Paul List Verlag, München 1957, 316 pp.

Dieser gebürtige Prager aus der Generation der Werfel, Kafka, Brod, Baum, Weltsch usw. ist ab Mitte der zwanziger Jahre und bis 1933 der Herausgeber der führenden deutschen Literaturzeitschrift gewesen. Er hat die Welt der Literatur, der Bühne und des Films von damals wirklich gekannt und berichtet von zahlreichen Begegnungen (u. a. mit Hofmannsthal und Claudel), die oft großes zeittypisches Interesse haben. Da Haas sich auf die Wiedergabe von Zeitkolorit versteht und in seine Rückblicke oft Weisheit eingeflossen ist, sind diese Erinnerungen wirklich lesenwert. Viel Pragerisches und viel zum Verständnis des Prager deutschen Judentums vor 1914 ist diesen Memoiren zu entnehmen.

Für die Leser dieser Zeitschrift haben sie aber noch aus einem anderen Grund Interesse: nach der Okkupation seiner Heimatstadt ist Haas nach Indien gegangen und etwa ein Drittel des Buches gibt Beobachtungen über das heutige und über das ewige Indien wieder. Haas, der ein Schüler des Indologen M. v. Winternitz gewesen ist, hat in den acht Jahren seines Indienaufenthalts — erst Filmautor, dann Offizier — Erkenntnisse gewonnen, die selbst für die Indologie Interesse haben. Ein Gottesdienst in der Tempelhöhle von Kanheri, köstliche Erlebnisse mit einer heiligen Tempelkuh, indisches Theaterleben auf dem Dorfe, das zeitlos zu sein scheint und über das man in Europa niemals etwas hört, die Verfilmung von Ibsens „Gespenstern", die für indischen Geschmack mit mythologischen Episoden, Tempeltänzen und Kultgesängen gedehnt werden mußten — dies alles erzählt Haas geradezu spannend und eröffnet damit wichtige Durchblicke auf das indische Wirklichkeitsbewußtsein.

Wichtig ist auch der im Anhang beigegebene Aufsatz „Zeitgefühl und Seelenwanderungslehre", der seinerzeit der ZRGG angeboten war, jedoch aus Umfangsgründen nicht gebracht werden konnte. Haas unterscheidet hier eine zentripetal-polytheistische Tendenz der indischen Götterlehre und Mythologie, jeden einzelnen Gott in tausend verschiedene Erscheinungsformen zu zerlegen, von einer monotheistischen Tendenz, alle Götter in einen zusammenzufassen, mag er nun Vishnu, Shiwa oder Brahma heißen. Ein weiterer Anhang versucht das Wesen der indischen Kunst als Nichtdurchdringung von Göttlichem und Welthaftem zu beschreiben, da infolge der mit Seelenwanderung und Wiedergeburt gegebenen Unabschließbarkeit persönliches Schicksal niemals in einer irdischen Gestalt ausgeformt werden kann. Das sei der Grund der Pluralität, daß Shiwa mit fünf Gesichtern, Ravana mit zehn Köpfen usw. abgebildet werde. Infolgedessen habe in diesem Lande auch keine individuelle Porträtkunst entstehen können, sondern die Kunst habe ihren Höhepunkt in der Wiederholung des Gleichen gefunden, wie in den identischen Reihen träumender Buddhas in den Tempelhöhlen von Ellura.

Hans-Joachim Schoeps

Psychologie und Medizin

Wolfgang Kretschmer: Psychologische Weisheit der Bibel. Urbilder des Seins und Werdens im biblischen Schöpfungsbericht, Leo Lehnen-Verlag, München 1955 (Dalp-Taschenbücher 317), 200 pp.

Der Verf. ist Psychiater und Psychotherapeut Jungscher Richtung. Er ist aber auch in erstaunlichem Maße Theologe, Philosoph und Religionswissenschaftler. — Das Motiv seiner Denkbemühungen enthüllt er in der Einleitung: Angesichts der Konfrontierung des Arztes mit der Finsternis „entschloß ich mich, dem Dunkel als der Frage der Existenz grundsätzlich nachzugehen. Ich konnte hierbei keine bessere Auskunftsquelle finden als die Bibel". Als Theologe steht er der orthodoxen Kirche nahe. Als Philosoph nimmt er Schelling „als dauernden Begleiter und Brücke zur Vergangenheit", vor allem zu Jakob Boehme und Oetinger. Zugleich findet er in ihm „einen noch kaum ausgegrabenen Grundpfeiler der modernen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft". Er weiß sich ferner der Heideggerschen Seinslehre verpflichtet. — Seine Exegese der ersten drei Kapitel der Genesis ist in der Hauptsache eine tiefenpsychologi-

sche Mythendeutung, die als Ergänzung und Korrektur der zur Zeit herrschenden, theologischen Interpretation und ihres lediglich auf die Lehre gerichteten Reduktionsverfahrens durchaus willkommen zu heißen ist. Die hierbei gewonnenen Erkenntnisse erweitert der Verf. zu ausgedehnten religions- und naturphilosophischen Betrachtungen des biblischen Welt- und Menschenverständnisses. Neben einer Fülle höchst erwägenswerter Erhellungen, vor allem der polaren Gegensätze der Welt und der Existenz, finden wir in diesen Erörterungen auch mancherlei fragwürdige Spekulationen, die wohl als gnostisch zu kennzeichnen sind. Der Schöpfungsgedanke wird allerdings nicht zugunsten der Emanationstheorie preisgegeben. — Für die Interpretation religiöser Phänomene, vor allem der mythischen Aussagen der Bibel, dürfte die Durcharbeitung und Überprüfung der Thesen und Hypothesen K.s durchaus zu empfehlen sein. Die Erkenntnis C. G. Jungs, daß Traumbilder eine Affinität zu mythischen Symbolen haben und daß deshalb Mythen wie Träume zu deuten sind, erfährt in diesem Buche eine begrüßenswerte Anwendung auf die bildhaften Aussagen der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte, sowie einer Reihe weiterer Bibelstellen.

Adolf Allwohn

Alphonse Maeder: Der Psychotherapeut als Partner. Eine appellative Psychotherapie, Rascher-Verlag, Zürich/Stuttgart 1957, 140 pp.

Den Medizinhistoriker überrascht es nicht, daß die Zeit der Demaskierung gewisser psychoanalytischer Praktiken einsetzt. Er weiß, welche Gefahr beispielsweise der Begriff des Widerstandes für Gesunde, Kranke und Analytiker mit sich brachte. Erst neuerdings hat Göppert den anregenden Versuch gemacht, die Entwicklungsinterpretation der Pubertät phänomenologisch zu lesen, um so einen Schönheitsbegriff wertphilosophisch zu gewinnen, der mit psychoanalytischem Instrumentar nicht sichtbar gemacht werden kann. Vf. geht von der Situation des Psychotherapeuten aus, dessen freudianischen Rigorismus des anhaltenden Schweigens er vermittels soziologischer Begründungen durchbricht. Im wesentlichen regiert also wieder die v. Weizsäckersche Liebesbeziehung zwischen beiden Parteien, auch gegen Jaspers' frühere Auffassung. So hat es auch v. Gebsattel in „Not und Hilfe" gemeint. Vf. schreitet dabei nach rückwärts historisch aus; die archaische und homerische Nosologie bedarf dabei korrektiv der neueren Darstellungen P.Lain Entralgos, der sich um die occidentale Tragödie des Leib-Seele-Problems in der Medizin erfolgreich bemüht hat. Vf. überzieht den wissenschaftlichen Objektivismus des Corpus Hippocraticum. Auch fehlt die Entwicklung des vorwissenschaftlichen und vorsokratischen Begriffs des Priesterarzttums bei Empedokles (Iatromantis schließlich bei Aischylos). Im Hippokraticum entwickeln sich gewisse Begriffe, die später von Aristoteles durchformt werden; auch dies hat Lain entwickelt. Von der Betrachtung dieser Zeit ab geht es bei Vf. dann doch etwas zu rasch, da die Antithese zwischen Galenismus und christlicher Anthropologie (einschließlich der berühmten Moses-Stelle bei Galen) unbehandelt bleibt. Bei Darstellung der Wichtigkeit der Sprache als Merkmal des menschlichen Miteinanderseins — bekanntlich sagte Bernhard v. Clairvaux: Verbo geniti verbum habent — hätte sich auch noch mehr sagen lassen, etwa innerhalb der Anthropologie des Gregor Nyssenus. Bei Darstellung der Imaginatio hätte man vor allem die beiden Ärzte Fienus nennen müssen, deren einer das psychosomatische Problem eingehend innerhalb des Thomismus durchführt. Mesmer ist leider falsch geschrieben. Die Freud-Erinnerungen ergänzen all das, was das Freud-Jahr uns beschert hat (John, L. Binswanger). Der synthetische Wille des Vf. ist zweifellos erfreulich und steht innerhalb des gegenwärtigen Zeitgeschehens psychoanalytischer Tradierung: Daseinsanalyse und Phänomenologie sind eben heute ein nützliches Heilmittel gegen jenen seelenhydraulischen Beginn, den die Psychoanalyse ideengeschichtlich nehmen mußte. So wird Vf. selbst zu einem geistesgeschichtlichen Faktum innerhalb der psychoanalytischen Bewegung.

Werner Leibbrand

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE), G. MENSCHING (BONN),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
E. BENZ (MARBURG) und H. J. SCHOEPS (ERLANGEN)
VERLAG: E. J. BRILL G. M. B. H., KÖLN
1959 XI. Jahrgang Heft 3

ANTINOÜS ET LE LIVRE DE LA SAGESSE

W. L. DULIÈRE

Comme introduction à la démonstration que nous comptons développer nous croyons utile de reconsidérer premièrement le lieu où s'insère le Livre de la Sagesse dans le canon de Muratori, qui codifie les normes de l'Eglise de Rome à la fin du second siècle, et qui ne traite que des livres du Nouveau Testament[1]. Après avoir mentionné les épîtres de Paul, l'auteur du canon en arrive à ce qui est moins certain et à ce qui est le plus récent. Les lettres de Paul aux Laodicéens et aux Alexandrins sont déclarées marcionites, et il y a nombre d'écrits qu'on ne peut agréer, car il ne convient pas de mêler le fiel au miel. Cependant on connaît dans l'Eglise une lettre de Jude, et deux (pas trois !) portant la mention de Jean. On a aussi la Sagesse, écrite en l'honneur de Salomon par des gens qui avaient de la sympathie pour lui. On a encore l'Apocalypse de Jean, celle de Pierre, quoique certains ne veuillent pas de cette dernière. Enfin, tout

[1]) fertur etiam ad / laudecenses alia ad alexandrinos pauli no / mine fincte ad hesem marcionis et alia plu / ra quae in catholicam eclesiam recepi non / potest fel enim cum melle misceri non con / cruit epistola sane iude et superscrictio / iohannis duas in catholica habentur et sapi / entia ab amicis salomonis in honorē ipsius / scripta apocalapse etiam iohanis et pe / tri tantum recipimus quam quidam ex nos / tris legi in eclesia nolunt pastorem uero / nuperrim ex temporibus nostris in urbe / roma herma conscripsit sedente cathe / tra urbis romae aeclesiae pio ep̄s, fratre / eius.

Texte de l'édition F. W. Grosheide. 1948 (Some early lists of the books of the New Testament. p. 10)

récemment a paru le P a s t e u r , écrit par Hermas, le frère de l'évêque romain Pie, ouvrage qu'on peut lire mais qu'on ne pourrait introduire définitivement dans les Ecritures. Et il ne peut être question de considérer les écrits d'Arsinoüs, de Valentin, de Miltiade, ni les psaumes marcionites. Il faut rejeter aussi Basilide et les montanistes.

Pourquoi ne pas nous étonner d a v a n t a g e à découvrir la S a g e s s e en un tel endroit? Pourquoi ne pas tirer les conclusions qu'on formulerait si aisément en d'autres cas semblables? Nous gardons pourtant l'habitude de supposer la Sagesse écrite, en un moment mal précisé, entre les années 150 et 30 avant notre ère? Et, d'instinct, n'est-ce pas parmi les deutéro-canoniques de l' A n c i e n T e s t a m e n t que nous la rangeons, j a m a i s p a r m i d e s é c r i t s c h r é t i e n s[2], encore bien moins parmi des écrits chrétiens tardifs? Pourquoi ne pas plus profondément réfléchir à ce problème? Pourquoi ne pas nous rappeler, tout d'abord, quelques graves difficultés? Que ni Josèphe, ni l'orthodoxie juive[3], ni les écrits rabbiniques ne se réfèrent à ce traité. Et n'est-il pas bien étrange que le premier codi-

---

[2] Notons que dans l'étude de Vigouroux sur la Sagesse (Dict. Bible), on peut pourtant noter:

«Quelques savants ont voulu attribuer à la Sagesse une origine chrétienne: Kirschbaum: Der jüdische Alexandrinismus, Leipzig, 1841, p. 52; Weisse, Über die Zukunft der evangelischen Kirche, Leipzig, 1849, p. 233; Noack, Der Ursprung des Christentums, Leipzig, 1857, t. I. p. 122, mais tout le livre manifeste la main d'un Juif, etc.» (col. 1355). Nous n'avons malheureusement trouvé aucun de ces auteurs.

[3] Fertur πανάρετος Jesu filii Sirach liber, et alius ψευδοεπίγραφος qui S a p i e n t i a S a l o m o n i s inscribitur. Quorum priorem, hebraicum reperi, non ecclesiasticum ut apud Latinos... S e c u n d u s a p u d H e b r a e o s n u s q u a m e s t , quia et ipse stylus graecam eloquentiam redolet, et nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant. (Jérôme. Praef. in Libros Salom. P. L. t. 28, col 1242).

On voit que l'on avait pensé à P h i l o n. Isidore de Séville a repris le début de la déclaration de Jérôme; et nous aurons à revenir sur ce qu'il y a ajouté.

Comme Jérôme ne croyait pas à la canonicité de la Sagesse, il déclare s'être peu fatigué à en retravailler la traduction: «Porro in eo libro, qui a plerisque S a p i e n t i a S a l o m o n i s inscribitur, et in Ecclesiastico, quem esse Jesu filii Sirach nullus ignorat, calamo temperavi. Tantummodo canonicos scriptores vobis emendare desideras, et studium meum certis magis quam dubiis commendo.» (Praef. in libros Salom. juxta LXX interpretes. P. L. t. 29, col 404).

D'autre part Augustin, qui avait pensé à Jésus fils de Sirach (l'auteur de l'Ecclésiastique) comme rédacteur possible, comprit en vieillissant qu'il fallait abandonner cette hypothèse: «De Auctore libri, quem plures vocant S a p i e n t i a m S a l o m o n i s , quod etiam ipsum sicut Ecclesiasticum Jesus filius scripserit, non ita constare sicut a me dictum est, postea didici, et omnino probabilius comperi non esse hunc eius libri auctorem.» (Retract. L. 2. 4. P. L. t. 34. col 41).

Retenons que, pour des connaisseurs a r r i v é s à m a t u r i t é comme Jérôme ou Augustin, i l s e m b l a i t i m p o s s i b l e d e d é s i g n e r l ' a u t e u r d e l a S a g e s s e.

ficateur du canon orthodoxe chrétien qui s'est imposé, Irénée, semble ne pas en avoir eu connaissance, et aussi tard qu'en l'année 180? Curieux oubli—si oubli il y a—lorsqu'on pense que l'évêque de Lyon, dans les écrits gnostiques qu'il réfute, rencontre si souvent le mot Sophia, car il y fourmillait. Comment s'expliquer qu'il s'abstienne de mentionner un traité où l'apparition de Sophia pouvait paraître conforme[4]?

Il y aurait eu une autre raison pour que la Sagesse s'imposât et devînt même une référence de choix. Car, le premier des écrits supposés vétéro-testamentaires, ce livre affirme l'immortalité (2.23), ce qui lui confère, il faut bien en convenir, un caractère insolite dans un Ancien Testament où l'on décide de le ranger.

Comment donc les premiers chrétiens n'ont-ils pas eu recours à cette précieuse autorité qui aurait appuyé si utilement leur croyance à la survie?

Devant ces étranges carences[5], on en arrive à pouvoir se demander si, vraiment, ce n'est pas le canon de Muratori qui, bel et bien, serait

---

[4] Voici, à titre d'exemples, ce que des hérétiques pouvaient imaginer. Pour les Valentiniens, Sophia était le plus jeune des douze éons, l'épouse de Thélétos (L. I, ch. 2. P. G. t. 7, col 453). C'était un éon dépravé (παρατραπέντα). Son «enthymèse» (en quelque sorte son humeur interne ou, si l'on veut, son âme) s'était détachée d'elle (L. 2, ch. 18, col. 768). Votre Sophia, s'exclame Irénée, toujours aveugle, fut une telle source de maux! (L. 2, ch. 17, col. 766). Irénée proteste contre le comportement qu'on ose lui supposer: «Comment ne serait-ce pas vanité que ce qu'ils disent, que Sophia a pu se trouver dans la dégradation et dans la passion! Tout cela est étrange et contraire à Sophia. Ce n'est pas là les choses qu'elle affectionne! Là où il a imprévoyance et ignorance des fins utiles, là n'est pas Sophia!» (L. 2, ch. 18, col. 767).

Enfin, chez les Ophites, les choses allaient au pis pour Sophia! Elle n'était rien moins pour eux que le serpent infernal (L. I, ch. 30, col 704). Irénée protestait aussi quand il découvrait que Sophia passait pour le symbole, tout à fait inattendu de curieuses déficiences: celui de l'apostasie de Judas (L. 2, ch. 20, col 777) et encore (sic) celui de la maladie de l'hémorrhoïsse (L. 2, ch. 23, col 786).

Notre livre de la Sagesse, si bien écrit et plein de si nobles leçons, aurait apporté un contrepoids utile à ces excentricités. Mais Irénée ne l'a pas invoqué, lui, le grand connaisseur des littératures canoniques ou apocryphes de toutes sortes!

(Ne nous imaginons pas que nous connaissons de manière convenable la littérature basée sur la Sagesse. Nous renvoyons à l'appendice 6 où nous considérons le livre inconnu d'une «Sagesse» cité dans l'évangile de Luc.)

[5] Ce n'est que vers l'an 200 que, pour la première fois, un Père de l'Eglise emploie le mot Sophia à propos d'une citation dans laquelle nous reconnaissons réellement notre texte actuel. Encore ne nomme-t-il pas l'ouvrage Sagesse de Salomon, mais la Divine Sagesse (ἡ Θεία Σοφία, Clément Alex. Strom. IV, 16. P. G. t. 8, col 1309). C'est l'équivalent de Sapientia Dei qu'on lit dans une traduction d'Origène (Ad Rom. VII, 14. P. G. t. 14, col 1141). Ailleurs Origène

la plus ancienne attestation de l'existence du livre de la Sagesse que nous possédons.

On sait que toutes les tentatives pour trouver une citation explicite de la Sagesse dans le Nouveau Testament ont échoué. On a dû se contenter d'y trouver des idées parallèles, et l'on s'est volontiers satisfait de ces vagues constatations pour postuler une dépendance, en négligeant par surcroît beaucoup trop la possibilité de sources communes. (Bien entendu, on n'a jamais imaginé une utilisation du Nouveau Testament par la Sagesse, en vertu du postulat que la Sagesse doit dater d'avant l'ère chrétienne.)

Examinons, au point de vue des idées générales les plus importantes, des rapprochements que l'on propose:

C'est généralement avec Paul et le quatrième évangile que l'on veut établir des comparaisons. Pour ce qui est de ce dernier, on semble méconnaître que dans certains passages invoqués, c'est du Fils (1,1 et 18; 5.20; 3.16 et 17; 14.23; 16.27) qu'il est question. Pourquoi ne pas s'apercevoir que l'évangile, qui connaît le Logos dans son prologue, ne connaît pas la Sagesse? Sophia ne fait même pas partie de son vocabulaire.

Nous ne voyons, comme comparaison satisfaisante que «toi qui as fait la parole dans ton logos» (Sap. 9.1) et «tout fut fait par lui (le logos)» dans le prologue du quatrième évangile. Mais Philon peut avoir inspiré les deux. La Sagesse n'est pas axée sur le Logos, et, d'autre part, le quatrième évangile ne connaît pas le mot sophia. Il faut insister sur ce point.

Bien que le grec σοφία ait été très précocement assimilé à l'hébreu חכמה, on ne peut nier que le concept de σοφία a pris principalement

---

désigne le livre en l'appelant la Parole Divine (ὁ Θεῖος λόγος, contre Celse, L. 3, 72. P. G. t. 11, col 1013). On sait que c'est le livre VI de ses commentaires sur Jean qui date la seconde partie de la vie d'Origène, son arrivée à Césarée. Or, à cette période de maturité, il se prit à douter de la valeur du Livre de la Sagesse, car il en parle avec cette réserve: «Si quelqu'un veut bien admettre (cet écrit)» εἰ δέ τις προσίεται, Comm. in J. XXVIII, 13, P. G. t. 14, col 712).

Un autre nom que porta le livre de la Sagesse fut Panaretos (ayant toutes les vertus). Il est fait allusion à notre Sagesse dans les Dubia d'Athanase (P. G. t. 28, col 376), et nous étudierons tout particulièrement une autre mention dans un traité authentique d'Athanase. Epiphane parle de la Sagesse (Pond. et Mens. IV. P. G. t. 43, col 244). L'auteur spécifie à ce propos que cette Sagesse Panaretos ne figure pas dans les 22 livres du canon hébreu, que ce livre ne reposait pas «dans l'aaron (sic) ni dans le coffre d'alliance (tautologie)», mais qu'il est de lecture recommandable. Le canon d'Eusèbe ne mentionne pas la Sagesse (H. E. VI. 25. P. G. t. 20, col 580).

un sens spécifiquement grec. Il est une lettre de Paul, la plus vivante et la plus directe de toutes, où il a bien été contraint d'employer beaucoup ce mot σοφία. Pourquoi? Parce qu'il s'adressait à des Grecs, à des Corinthiens vivant à douze lieues d'Athènes. Très finement il s'est rendu compte qu'il y avait une différence de psychologie: les Grecs réclament de la Sagesse, et non des signes (1 Cor. 1.22). Il sentait qu'il fallait bien leur parler de la Sagesse, puisque c'était la manière de les intéresser. Réfléchissons! Il aurait pu arguer qu'il tenait un livre de Sagesse agréé par les Chrétiens, saint, conforme, parlant comme il convenait de la Sagesse, ce même livre que nous connaissons. Pourquoi n'en fait-il donc aucune citation explicite reconnaissable et s'abstient-il même de nommer son titre? Il y a bien d'autres difficultés encore: entre ses opinions et celles de notre Sagesse, pourquoi ne pas observer qu'il y a des contradictions principielles? Comment supposer que Paul ait pu agréer et utiliser un tel livre si l'on relève ces contradictions:

«Parce que ce n'est pas dans la sagesse de Dieu que le monde a connu Dieu par la sagesse. Il a paru bon à Dieu de sauver ceux qui ont confiance par la folie du cérygme.» (I Cor. 1.21)

«Elle déploie sa force d'un bout à l'autre du monde, et d'une manière bienfaisante, régit l'univers.» (Sap. 8.1)

«Son intimité avec Dieu fait éclater sa noble origine, car le maître de l'univers l'a aimée. De fait, elle est initiée à la science de Dieu, et, par son choix, décide de ses oeuvres (8.3-4)

«Est-ce que Dieu n'a pas rendu folle la sagesse du monde» (1.20)

«La multitude des sages est le salut du monde». (Sap. 6.24)

La Sagesse est brillante et à portée de tous par son éclat:

«La Sagesse est brillante, elle ne se ternit pas. Ceux qui l'aiment la contemplent sans peine. Elle se laisse découvrir, par ceux qui la cherchent. (6.12)

«Mais nous parlons la Sagesse de Dieu dans le mystère, la cachée (τὴν ἀποκεκρυμμένην) I Cor. 2.6—7)

Elle prévient ceux qui la désirent et se montre à eux la première. Qui la cherche dès l'aurore n'aura pas à peiner il la trouvera assise à sa porte.» (Sap. 6.12 bis 14)

«Car il est écrit (Is. 29.14 et Ps 33.10): je détruirai la sagesse des sages et je démettrai l'intelligence des intelligents» (1.19)

Si, dans la vie, la richesse est un bien désirable, quoi de plus riche que la Sagesse, qui opère tout? (8.5)

«Je suis venu, n'annonçant pas le témoignage de Dieu par la sublimité du discours ou de la sagesse.» (2.1)

«C'est elle que j'ai chérie et recherchée dans ma jeunesse. Je me suis efforcé de l'avoir pour épouse, et suis devenu l'amant de sa beauté» (8.2)

Enfin, comment serait-il concevable que Paul, qui enseigne la Résurrection et l'immortalité n'eût pas utilisé le seul livre qui lui aurait affirmé clairement l'immortalité? Car il faut bien rappeler aussi que c'est là une des originalités très particulières de notre Sagesse, et elle proclame, précisément, que c'est par la Sagesse qu'on arrive à l'immortalité: «Car son commencement le plus sûr, c'est le désir de s'en instruire. Vouloir s'en instruire, c'est l'aimer. L'aimer c'est garder ses lois. Obéir à ses lois c'est s'assurer l'immortalité, et l'immortalité donne place auprès de Dieu.» (Sap. 6.17—19). Et Paul n'aurait pas invoqué cela?

(Pour ce qui est des comparaisons avec Paul, entre Rom. I. 21—32 et Sap. 14. 22—31, la concordance est très vague. Entre Rom. 9.21 et Sap. 15.7, l'allusion au vase de colère, si caractéristique de Paul, fait défaut. Et la réprobation de Paul est un contraste à l'optimisme de la Sagesse «Dieu n'a pas fait la mort, il ne se réjouit pas de la perte des vivants, il a tout créé pour que tout subsiste» (Sap. 1. 13—14)

Dans Ephésiens 6.14—17 et Sap. 5.17—20, le thème est simplement comparable. Entre Heb. 1. 3 et Sap. 7.26, il n'y a que de vagues ressemblances.)

Passons à l'examen d'une autre anomalie. Montrons que notre Sagesse contient des allusions à une polémique juive bien connue contre le Crucifié, mais connue par les évangiles[6]) seulement, et non par la littérature rabbinique qui ne manque pas d'autres accusations. Il s'agit, ni plus ni moins, de quelqu'un qui s'est déclaré le Fils de Dieu, et à qui le défi fut lancé d'obtenir l'intervention de Dieu pour échapper à une mort infâme. Considérons ces textes:

«Car ils se disent dans leurs faux calculs ... (2.1). Que notre force soit la loi de justice, car ce qui est faible, s'avère inutile (2.11). Traquons le juste, puisqu'il nous gêne, et qu'il s'élève contre notre conduite, quisqu'il nous reproche nos manquements à la Loi et nous accuse de trahir notre éducation. Il se flatte de posséder la connaissance de Dieu, et se nomme lui-même le fils du Seigneur. Il est un reproche vivant pour nos pensées, sa vue seule nous est à charge. Son genre de vie jure avec les autres, et sa conduite est excentrique. Nous sommes pour lui chose frelatée. Il évite notre commerce comme une souillure. Il proclame heureux le sort final des justes, et se vante d'avoir Dieu pour Père (καὶ ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν). Voyons si ses dires sont vrais, examinons ce qu'il en sera de sa fin.

---

[6]) Mc 14.61—65

Si le juste est fils de Dieu, Dieu l'assistera (εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱος Θεοῦ, ἀντιλήμψεται αὐτοῦ) Il le délivrera des mains de ses adversaires (καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων)

«Eprouvons-le par des outrages et des tourments, nous connaîtrons ainsi sa douceur, nous verrons à l'œuvre sa résignation. Condamnons-le à une mort infâme, puisque, à l'entendre, le secours lui viendra[7]. (Θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν. ἔσται γὰρ αὐτοῦ ἐπισκοπὴ ἐκ λόγων αὐτοῦ)

Ainsi raisonnent-ils, mais ils s'égarent, leur perversité les aveugle.» (2.12—21. Trad. L. Osty, dans le livret préparatoire à la traduction de la Sagesse dans la Bible de Jérusalem, 1950, p. 38)

Quel peut donc bien être celui qui s'est dit juste et a subi une mort infâme? Dans le milieu alexandrin où l'on admet que la Sagesse a été composée, on n'a pas connaissance qu'un Juif ait osé se déclarer fils de Dieu. Cherchons ailleurs! Ce n'est pas non plus le fameux «Maître de Justice» dont il a été tant question depuis les textes de Qumran qui peut être accusé de pareille prétention, et, de plus, rien ne nous dit qu'il ait subi une mort infâme et qu'il ait été défié dans son supplice. D'autre part, c'est descendre évidemment beaucoup trop bas, semble-t-il, que de penser à Barkokeba qui, s'il fut crucifié à Béther, ne s'est certainement pas proclamé Fils de Dieu. Il est donc difficile, pour peu qu'on y réfléchisse, de ne pas penser ici à une prophétie ex eventu se rapportant à Jésus de Nazareth.

Prenons dès lors bien garde à ceci: comme prophétie précise de certains détails de la mort de Jésus et des motifs de sa condamnation, on ne pourrait évidemment trouver mieux (ces précisions ne se lisaient pas dans les malheurs du Servus Yahweh). Et remarquons que, si la théologie n'en fait plus état aujourd'hui (nous verrons pourquoi), les apologistes anciens n'ont pas manqué d'en tirer plein parti dès qu'ils l'eurent connue, c'est-à-dire, assez tardivement: n'y avait-il pas là, en effet, d'admirables anticipations, et plus impressionnantes encore du fait qu'elles étaient données comme venant du glorieux Salomon? Or, on constate qu'aucun des premiers apologistes n'en a fait état, ni Justin, ni Tatien, ni Athénagore, ni Théophile d'Antioche, ni Irénée, ni Tertullien. On imagine pourtant quel argument-massue elles eussent fourni au bouillant Tertullien, qui en aurait écrasé les incrédules. Et cette carence suffit, nous semble-t-il, pour comprendre que notre livre de la Sagesse, comme tel, ne devait pas exister depuis bien longtemps quand il fut nommé dans le canon de Muratori, après l'éclosion du montanisme.

---

[7]) Mc 15.27—32

Quand ces «prophéties» furent connues, et que le livre les contenant fut suffisamment agréé (ce qui, comme nous l'avons vu par le revirement d'Origène vieillissant, n'alla pas sans peine), on n'hésita pas à en tirer ce qu'on pouvait, et c'était inévitable[8].

Isidore de Séville, complétant le texte de Jérôme que nous avons cité (dans la note 3), en arrive même à dire, dans son zèle à découvrir des «étymologies», que c'est cette prédiction de la Passion du Christ qui a assuré son dernier titre au Livre, le Christ étant la Sagesse du Père[9].

Parmi les derniers théologiens qui aient exploité cette admirable prophétie, nous trouvons Cornelius a Lapide[10], qui considère que, si les Juifs ont rejeté la Sagesse, c'est tout simplement parce qu'elle avait si bien annoncé avec précision la Passion de Jésus. Pascal, dans son argument prophétique, étonnamment dépourvu de sens critique[11], n'a pas utilisé cette perle, dont la théologie peu à peu (comme il est aisé de le vérifier), a cessé de parler, probablement parce que c'était un peu trop fort. On sait, en effet, que la théologie admet aujour-

---

[8] «Prophetasse etiam (Salomo) ipse reperitur in suis libris, qui tres recepti sunt in auctoritatem canonicam, Proverbia, Ecclesiastes et Canticum Canticorum. Alii vero duo, quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur, propter eloquii nonnullam similitudinem, ut Salomonis dicatur, obtinuit consuetudinem: non autem esse ipsius, non dubitant doctores; eos tamen in auctoritatem, maxime occidentalis, antiquitas recepit Ecclesia: quorum in uno, qui appellatur Sapientia Salomonis, passio Christi apertissime prophetatur. Impii quippe interfectores eius commemorantur dicentes: «Circumvenimus justum, quoniam insuavis est nobis, et contrarius est operibus nostris, et improperat nobis peccata legis, et infamat in nos peccata disciplinae nostrae: Promittit scientiam Dei se habere, et Filium Dei se nominat. Factus est nobis in traductionem cogitationum nostrarum. Gravis est nobis etiam ad videndum, quoniam dissimilis est aliis vita illius, et immutatae viae eius. Tanquam nugaces aestimati sumus ab illo, et abstinet se a viis nostris quasi ab immunditiis nostris. Praefert novissima justorum, et gloriatur Patrem Deum se habere.» (Cité de Dieu. L. 17, ch. 20, P. L. t. 41, col 554).

Nous noterons le latin de la citation, qui montre une version qui n'est pas celle de la Vulgate.

[9] «Liber Sapientiae apud Hebreos nusquam est, unde et ipse stylus Graecam magis eloquentiam redolet. Hunc Judaei Philonis esse affirmant, qui proinde Sapientia nominatur, quia in eo Christi adventus, qui est Sapientiae Patris, et Passio evidenter exprimitur. (Etym. lb. VI, ch. 2. P. L. t. 80, col 233)

[10] Negant Judaei et haeretici, imo nonnulli Catholici, ut Lyran et Caietan. Iudaei, quia in hoc libro, c. 1.20 praedicatur mors Christi, illi in cruce infligenda ab impiis. (Comm. in Libr. Sapientiae. Anvers, Meursius, 1670, p. 1).

[11] Cfr. J. Coppens. L'argument des Prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal (Ephemer. Lovan. t. XXII. 1946, p. 337—361)

d'hui[12]) qu'il convient à une prophétie véritable de garder certaines obscurités, si bien que, généralement, on en est arrivé à dater les prophéties trop claires de Daniel du règne d'Antiochus Epiphane, vers l'an 164, c'est-à-dire après les évènements prédits. Concluons donc:

Des passages de la Sagesse ont été écrits après l'enseignement et la mort de Jésus, puisqu'ils en témoignent. Mais ils ne pouvaient guère exister et être connus au temps des premiers apologistes du second siècle, qui n'auraient pas pu s'abstenir (pas plus que Paul et les Evangélistes) d'utiliser les arguments victorieux que leur aurait fourni un Salomon[12]). D'autre part, la première fois que nous trouvons une mention d'un livre appelé «Sagesse de Salomon», c'est dans le document de Muratori, qui reflète la composition du canon chrétien vers l'an 180. Voilà une première conclusion générale.

Mais cherchons si, dans notre Sagesse, il n'est pas quelque autre allusion historique qui nous permette de préciser davantage.

Pour préparer l'introduction à l'étude de cette allusion, nous allons commencer, en nous écartant apparemment beaucoup du sujet, par considérer très attentivement ce passage d'Athanase qui aboutit, par une association d'idées qui va jusqu'à voir une prophétie, à une citation du livre de la Sagesse:

«C'est au cours d'un séjour d'Adrien en Egypte que mourut Antinoüs, le serviteur de ses voluptés, et l'empereur romain ordonna qu'on lui rendît un culte. Même après sa mort, il restait épris du jeune homme, fournissant à la fois un grief contre lui-même et la preuve que toute idolâtrie n'a pas d'autre origine que la passion de ceux qui l'imaginèrent, comme la Sagesse de Dieu en témoigne quand elle dit: «Le principe de la fornication est l'invention des Idoles» (Sag. 14.12) (Contra Gentes, 9. Trad. Camelot, p. 126)[13]).

---

[12]) ibid. p. 358, 5e ligne.

En fait, il est arrivé de nos jours, qu'on a rejeté explicitement comme argument prophétique les allusions de la Sagesse à la Passion de Jésus. Voici ce qu'on peut lire à la page 919 de la Bible de Crampon (de 1939), dans une note se rapportant à la péricope commençant en 14.12:

«Un grand nombre de Pères ont vu dans ce verset et ceux qui suivent une véritable prophétie de la Passion de Notre-Seigneur. Il y a surtout une coïncidence frappante de pensée et d'expressions avec les récits évangéliques: comparez notamment Matt. XXVII, 43 et Jean XIX, 7. Mais l'auteur parle de l'impie et du juste en général (nous soulignons).»

[13]) Ἐπιδημήσας γὰρ Ἀδριανὸς τῇ χώρᾳ τῶν Αἰγυπτίων, τελευτήσαντα τὸν τῆς ἡδονῆς αὐτοῦ ὑπηρέτην Ἀντίνοον ἐκέλευσε θρησκεύεσθαι, αὐτὸς μὲν καὶ μετὰ θάνατον ἐρῶν τοῦ παιδός, ἔλεγχον δὲ ὅμως καθ' ἑαυτοῦ, καὶ γνώρισμα κατὰ πάσης εἰδωλολατρείας παρέχων, ὅτι οὐκ ἄλλως ἐφευρέθη παρὰ τοῖς ἀνθρώποις αὕτη ἢ δι' ἐπιθυμίαν τῶν πλασαμένων, καθὼς καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ προμαρτύρεται λέγουσα

Ἀρχὴ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων.

(Oratio contra Gentes. P. G. t. 25. col. 20. Renvoi en note à Sap. XIV. 2)

Prenons bien garde! Athanase, après avoir parlé d'Antinoüs, a une association de pensées, et il est amené à citer la Sagesse en 14.1—2, où commence une péricope qui est la suivante:

«L'invention des idoles a été l'origine de la fornication, leur découverte a corrompu la vie. Elles n'existaient pas à l'origine, et elles n'existeront pas toujours. C'est par la vanité humaine qu'elles firent leur entrée dans le monde; voilà pourquoi une brusque fin leur est accordée. Un père que consumait un deuil prématuré a fait faire l'image de son enfant sitôt ravi, et celui qui, hier encore, n'était qu'un homme mort, il l'honore à présent comme un dieu, et institue pour les siens initiations et mystères. Puis, avec le temps, la coutume se fortifie, on l'observe comme loi, et, sur l'ordre des princes, les images sculptées reçoivent un culte.» (Trad. Osty, dans le livret préliminaire à la publication du Livre de la Sagesse dans la Bible de Jérusalem, p. 89.[14])

Nous avons tenu à donner des traductions récemment mises en circulation. Mais nous noterons, en tenant compte des originaux grecs:

1. Que προμαρτύρεται indique qu'Athanase considère que la Sagesse témoigne, à l'avance, de ce qui devait arriver à Antinoüs,

2. Que le terme ὑποχειρίοις, dans la Sagesse, implique que l'instaurateur du culte visé était un homme puissant «ayant des gens sous son autorité» et encore que ce culte fut imposé par des décrets de potentats (τυράννων ἐπιταγαῖς) en l'honneur d'un fils (et non pas une fille, notons-le déjà en passant).

4. Que, d'après la Sagesse, le promoteur institua μυστήρια καὶ τελετάς des mystères et des initiations.

5. Que le culte et les statues eurent une large diffusion: ἐν χρόνῳ κρατυνθὲν τὸ ἀσεβὲς ἔθος

Or il se fait:

1. Qu'Adrien institua effectivement des mystères et des initiations sous le titre d'Antinoüs (notamment à Antinoé, à Athènes, à Eleusis et en Arcadie). Ceci est si abondamment attesté que nous résumons dans l'appendice 2 l'ensemble de l'argument.

---

[14]) 12. Ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων, εὕρεσις δὲ αὐτῶν φθορὰ Ζωῆς. 13. οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται 14. κενοδοξίᾳ γὰρ ἀνθρώπων εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. καὶ διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος ἐπενοήθη. 15. ἀώρῳ γὰρ πένθει τρυχόμενος πατὴρ, τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας, τόν ποτε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησεν, καὶ παρέδωκεν τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς. 16. εἶτα ἐν χρόνῳ κρατυνθὲν τὸ ἀσεβὲς ἔθος ὡς νόμος ἐφυλάχθη, καὶ τυράννων ἐπιταγαῖς ἐθρησκεύετο τὰ γλυπτά (ch. 14. 12—16)

3. Qu'Adrien rendit les honneurs divins à Antinoüs comme à un fils, ce que lui reproche vivement Clément d'Alexandrie dans une apostrophe: τί μοι θεὸν καταλέγεις τὸν πορνείᾳ τετιμημένον; τί δὲ καὶ ὡς υἱὸν θρηνεῖσθαι προσέταξας; Protreptique, ch. 4. P. G. t. 8. col 140

4. Que Dion Cassius parle d'une diffusion du culte «dans presque tout l'univers» (ἐν πάσῃ ὡς εἰπεῖν τῇ οἰκουμένῃ L. 69. 11)

Voilà des coïncidences assez frappantes. C'est néanmoins notre devoir de dire qu'aucun des commentateurs ou éditeurs d'Athanase n'a jamais déduit de son texte que le passage de la Sagesse était postérieur à Antinoüs. Mais ce qu'il serait, en tout cas, bien difficile de contester, c'est qu'Athanase n'a pas douté que c'est Antinoüs que la Sagesse visait là, ce qui ne pouvait lui sembler que prophétique. Il paraissait donc clair à un évêque d'Alexandrie connaissant bien l'Egypte, où le sanctuaire principal du jeune déifié se trouvait à Antinoé, qu'il fallait penser là à Antinoüs. Ceci nous paraît riche de conséquences. Nous y voyons, en raison de ces trop suggestives concordances, une prophétie ex eventu insérée à quelque moment sous la pression d'une révolte d'indignation.

Il importe de noter, pour prévenir l'objection que la Sagesse parlerait tout simplement d'un culte d'un père pour un fils, qu'un tel culte n'aurait en soi rien de licencieux, et que son inauguration ne pourrait justifier cette vitupération: ἄρχη γὰρ πορνείας

C'est ce mot πορνεία qui, d'autre part, se lit dans le texte de Clément d'Alexandrie reprochant à Adrien de mêler les pleurs à un fils avec la licence.

Nous avons recherché, dans toute la mesure de nos moyens, qui aurait déjà pu reconnaître Antinoüs dans la péricope de la Sagesse. Nous n'avons trouvé que cette formulation du P. Lagrange qui, il est vrai, déclare tout aussitôt qu'il est impossible que l'auteur ait pu penser à Antinoüs. Il ne connaît pas le passage d'Athanase que nous invoquons. Il écrit:

«Si nous ne pouvons mettre ici un nom propre antérieur au Livre de la Sagesse, cette même Egypte créera, quelques siècles plus tard, un type d'art fameux et un cas d'idolâtrie sans vergogne dans la personne du favori d'Adrien.» (Le Judaïsme avant Jésus-Christ, 3e édition, 1931, p. 540)

Nous renvoyons à l'appendice 5 l'étude de fils déifiés susceptibles d'être reconnus dans la Sagesse. Notons que le P. Lagrange a aussi pensé à une fille:

«Et à ce propos il (l'auteur de la Sagesse) découvre une[15] des causes de l'idolâtrie dans le culte d'un mort devenu dieu. Ne dirait-on pas qu'il a été le témoin attristé d'un cas semblable à celui de la jeune Bérénice, enlevée vierge encore à l'amour de ses parents, les dieux évergètes? Ne pourrait-on voir une allusion à un décret comme celui de Canope dans ces lignes mordantes:

«Un père, accablé par une douleur prématurée, a façonné l'image de son fils qui lui a été trop tôt enlevé, et cet enfant, qui était mort, il s'est mis à l'adorer comme un dieu, et il a institué parmi les gens de sa maison des rites pieux et des cérémonies.» (ibid. p. 539)

Cette Bérénice est la douzième du nom au répertoire de Pauly-Wissowa, la fille de Ptolémée III Evergète et de Bérénice II. Elle mourut, tout au plus âgée de huit ans, dans la neuvième année du gouvernement de son père, en 239 ou en 238. Le décret de son apothéose la proclama reine des vierges: Βερενίκη ἀνάσση παρθένων"

On nous a dit que, s'il fallait reconnaître une allusion précise à un être divinisé dans la péricope, ce ne pouvait être qu'à cette Bérénice. Mais comment voir l'allusion à la πορνεία vérifiée ou même possible[16] dans une enfant de huit ans qui est proclamée «reine des vierges»? Le texte désigne d'ailleurs nettement un fils pas tout jeune, et non une fille: νεκρὸν ἄνθρωπον. Antinoüs, d'après ses statues, avait à peu près vingt ans.

Observons encore que, pour tout esprit critique, la péricope du statufié présente quelque chose d'insolite et de déroutant. Il paraît même que Gärtner[17] l'a déclarée une interpolation, et il est

---

[15] A vrai dire la péricope de la Sagesse ne découvre pas «une» des causes de l'idolâtrie, mais bien «la» cause, ce qui est si anormal. Le culte des «rois», qui se mêle plus loin au texte (14.17) ne fut pas non plus la première des idolâtries.

[16] Le mot πορνεία indique, en soi, l'acte sexuel honteux et répréhensible, principalement celui de la prostitution et, par extension, celui de l'adultère. S'il a pris quelquefois en soi le sens d'idolâtrie, c'est dans des passages où l'acte sexuel reste supposé, au moins au figuré, par exemple dans Hosée, où l'alliance de Yahweh et de Jérusalem est assimilée à un mariage (2.4 et 6; 4.12; 5.4). Le mot πορνεία s'appliqua aussi à un culte prospérant au moyen de la prostitution (Michée, 1.7).

Athanase, qui parlait grec, a spontanément vu l'allusion licencieuse au mignon favori d'Adrien dans le mot πορνεία lu dans le passage de la Sagesse où la conjonction γαρ établit le lien de corrélation entre le verset 14, qui parle de l'origine de la πορνεία et le verset 15, qui parle de la déification d'un jeune homme.

[17] „Ohne beachtenswerte Gründe erklärte Gärtner (S. 58) 14.12 ff. (wohl 14. 12—31?) für Erweiterung durch einen andern Verfasser. Mit sonderbarer, ihm auch sonst eignender Unbestimmtheit gibt er dazu, daß möglicherweise nur die Verse 12—20 auszuschalten seien und 21 ff. wieder von demselben Verfasser stammen könnten wie 13.1—14.11. S. 60 werden die drei Kapitel als „Flickwerk" bezeichnet. Wendlands und Geffckens Darlegungen existieren weder für

même allé jusqu'à appeler l'ensemble résultant un «Flickwerk» (un ravaudage, une mauvaise compilation). L'hypothèse d'une interpolation reste très probable.

Poussons plus loin l'analyse de l'anomalie. La péricope exprime une idée injustifiable, elle exagère. Il est en effet étrange qu'on puisse affirmer que le culte des idoles est né de la déification d'un mort par son père, avec l'appui d'un décret de tyrans. Cela ne tient même pas debout, surtout dans un traité où il est fait ailleurs allusion à la copieuse idolâtrie des Egyptiens (15.15) et notamment à l'idolâtrie des animaux (15.18) qui ne peut évidemment pas dériver de cette source.

Observons que Calvin qui, dans son système exégétique, ne pouvait tenir la Sagesse que pour un apocryphe, jugea bon d'épiloguer sur cette étrange origine attribuée au culte des idoles, ne manquant pas de faire remarquer que l'idolâtrie datait de très haut et n'était pas liée dans sa genèse à un pareil fait (Inst. Chr. L. I, ch. 11.8).

Posons-nous maintenant cette question: de quel «homme cadavre» déifié, nulle part ailleurs cité dans les textes bibliques, pouvait-il donc bien être question dans la pensée du rédacteur de la Sagesse ou de son interpolateur? Vu l'époque de l'apparition du livre, telle que nous avons déjà été amené à la préciser par le silence des apologistes au sujet des allusions à Jésus, il nous paraît que c'est Antinoüs qui, non seulement convient le mieux, mais encore qui s'impose comme le seul ayant pu largement frapper l'opinion et provoquer un ample scandale.

Et nous disons que, pour qu'on ait pu penser à faire naître avec le culte d'Antinoüs la pratique de l'idolâtrie, il fallait que l'indignation provoquée par sa déification fût encore bien vive, c'est-à-dire que celle-ci ne pouvait remonter à très haut. Quand Léon XIII, au siècle dernier, devant les immenses difficultés

---

ihn — obwohl beide S. 92 Anm. 1 zitiert werden — noch für irgend einen anderen neueren Interpreten der Sap."

(Friedrich Focke. Die Entstehung der Weisheit Salomos. 1913, p. 9, note 3). F. Focke consent néanmoins que les éléments de la péricope sont «eine Abschweifung und gehören nicht der Polemik des Ganzen.» Mais il pense que c'est la manière du rédacteur d'opérer des diversions. En cette occasion ce rédacteur «betont seine Vorliebe für theoretisierende Abschweifungen.» (p. 9). F. Focke mentionne aussi que Weber tient le passage pour une interpolation, ce que, lui-même, il n'admet pas. (Cfr Weber: Die Komposition der Weisheit Salomons, dans Z. f. wissenschaftl. Theologie, 47, 1904, p. 144. Il serait plus exact de dire que Weber considère tout le livre de la Sagesse comme un assemblage de morceaux divers et d'esprits différents. Il note ici que ce ne sont plus les dieux animaux de l'Egypte qui sont visés, mais qu'un jeune homme déifié devient la source de l'idolâtrie.)

qui accompagnèrent la chute du pouvoir temporel, s'exclama: «C'est le début de l'Apostasie!», il pouvait, sous la pression de l'appréhension immédiate, attribuer des caractères parousiaques à des menaces qui ne pourraient plus nous paraître avoir eu cette portée. Pour avoir attribué une telle importance au culte d'Antinoüs, le rédacteur de la péricope avait dû perdre de vue, dans son émoi, que la Bible, presque à chaque page, vitupère l'idolâtrie, vieille comme le monde. Nous disons donc que nous tenons là les signes d'une indignation à chaud, encore sous le coup du choc psychique traumatique, qui pousse à exagérer démesurément l'importance de ce qui a douloureusement heurté: la déification d'un mignon impérial.

Existait-il des raisons pour que, dans le monde juif et dans le monde judéo-chrétien, la déification d'Antinoüs ait provoqué de si chaudes indignations? Oui. Adrien (on se rappelle qu'il interdit la circoncision) irrita vivement les Juifs et les Chrétiens:

1. Par la déification d'un éphèbe, et d'un éphèbe suspect pour ses mœurs.

2. Par la répression de la terrible révolte de Barkokeba, qui suivit de peu le départ d'Adrien d'Egypte vers la Palestine. Les deux faits se suivent dans le texte de Dion Cassius (69.11 et 12). Le potentat qui venait de déifier son mignon noyé se rendit à Jérusalem, dont il changea le nom en Aelia Capitolina et où il éleva un temple à Jupiter sur l'emplacement vénéré du Temple. Rappelons que les commentateurs de la Sagesse ont souvent fait remarquer que ce livre reflète les préoccupations d'une persécution en cours. Nous préciserons pour notre part que c'est de cette persécution qu'il s'agit.

A cette époque il existait donc d'excellentes raisons, pour un rédacteur ou pour un copiste, de flétrir en passant, dans une allusion discrète, le scandale d'Antinoüs. On ne pouvait trop braver le danger. Justin, le plus proche contemporain de la déification, signale que c'est la crainte qui a obligé à subir Antinoüs (Ière Apol. 29.4)

Et chez les chrétiens proprement dits, y eut-il des raisons très particulières de s'indigner à propos d'Antinoüs? La réponse ne peut être douteuse, comme nous allons le voir par l'examen d'une réfutation de Celse par Origène, qui nous apprend que les profanes osaient établir entre Jésus et Antinoüs les plus déplaisantes comparaisons:

«Après cela, à propos des mignons d'Adrien (j'entends les amours se rapportant à l'adolescent Antinoüs et les honneurs qu'on lui rend dans la ville d'Antinoüs

d'Egypte), il (Celse) pense que (ces honneurs) ne diffèrent en rien de notre vénération pour Jésus. Et bien, nous ferons voir que ce fut dit par passion d'hostilité. Qu'y a-t-il en effet de commun entre la vie passée parmi les mignons d'Adrien (qui ne préservèrent même pas le mâle de la maladive passion de la femme) et notre vénéré Jésus. Pas même ceux qui l'ont accusé de mille choses et qui ont dit sur lui tant de mensonges n'ont pu lui faire grief qu'il lui soit arrivé de goûter, même aussi peu que possible, à la licence. Mais si, loyalement et sans parti-pris, on se mettait à examiner ce qui concerne Antinoüs, on trouverait que ce sont les pratiques magiques des Egyptiens qui sont les causes qu'il semble, même après sa mort, accomplir quelque chose dans la ville d'Antinoüs.» (Contra Celsum, édit. Koetschau, p. 232. P. G. t. 11, col 965).

On mesure la gravité de la rancune que pouvaient nourrir des chrétiens: on osait comparer le mignon à Jésus![18]. On osait évoquer des mœurs de cinèdes! Et ce mignon, dans le temple d'Antinoé, au milieu de rites et de mystères, semblait continuer à opérer des magies.

Mais le culte d'Antinoüs était-il répandu en Egypte au point d'inquiéter? L'auteur de la Sagesse, selon toute probabilité, était alexandrin, car il centre tous ses récits sur l'Egypte. Etait-il exposé dès lors, comme habitant de ce pays, à entendre souvent parler des mystères d'Antinoüs? Ecoutons ce que disait déjà à ce propos le prédécesseur d'Origène, Clément d'Alexandrie:

«L'Egypte, sinon la Grèce (mais peu s'en fallut) reçut encore un dieu nouveau quand l'empereur romain divinisa avec beaucoup d'honneur un être tout à fait charmant, l'objet de ses amours, Antinoüs, le consacrant comme Zeus fit de Ganymède; car on n'arrête pas facilement une passion qui ignore la crainte; et maintenant des hommes célèbrent ces nuits sacrées d'Antinoüs, dont la honte n'échappait pas à l'amant qui les avait partagées sans dormir. Pourquoi me compter au nombre des dieux celui qui n'a pas eu d'autre honneur que celui de la débauche? Pourquoi me prescrire de le pleurer comme un fils? Pourquoi décrire aussi sa beauté? C'est une honte qu'une beauté flétrie par l'outrage... Il existe maintenant un tombeau

[18] Si l'on cherche quel pourrait avoir été le prétexte de cette calomnie, que Celse n'a pas précisé ou qu'Origène n'a pas réfuté, on pourrait penser à un détail de la Cène du quatrième évangile, considérée par un incompétent comme un banquet profane de déipnosophistes touchés (Jn 13.23)

On se calomniait vite quand on n'était pas d'accord en matière de religion ou de secte. Ce qui put aussi provoquer des accusations contre les Chrétiens, ce furent les sectes aberrantes, parmi lesquelles il convient de penser tout particulièrement aux Carpocratiens qu'Irénée flétrissait déjà pour leur licence (L. 1.25) et que Clément d'Alexandrie accusait de renverser les lumières dans leurs fêtes pour s'abandonner au pire (P. G. 8.1112). Mais il ne faut pas prendre à la lettre ces outrances, puisqu'on s'accusait si légèrement les uns les autres. Ce n'est pas ce qu'il y a de plus beau dans le caractère de Tertullien qu'après avoir revendiqué la pureté et la spiritualité des agapes (Apol. ch. 39. P. L. t. 1, col 536—541; Ad Martyres, ch. 2. P. L. t. 1, col 696), il les ait flétries quand il fut devenu montaniste (De jejun. 17. P. L. t. 2, col 1029). L'avocat retors ne semble pas s'être aperçu qu'on pouvait lui demander quelle était la fois où il avait menti.

de l'être aimé, il y a un temple et une ville d'Antinoüs.» (Protr. IV.49. 1—3, Trad. Mondésert, 2e édit. p.[19])

Soyons de nouveau attentifs au fait qu'il était prescrit de pleurer Antinoüs comme un fils. Jésus (revoyons la théologie de la Lettre aux Hébreux) était un fils sacrifié volontairement au Père. Et que lisons-nous dans Dion Cassius, une source capitale sur Antinoüs? L'auteur se déclare certain qu'Antinoüs s'était sacrifié volontairement à Adrien, et qu'il avait été une victime de sacrifice (ἱερουργηθείς):

«En Egypte il bâtit la ville appelée celle d'Antinoüs». Car Antinoüs provenait de la Bithynie, celle qu'on appelle Claudiopolis. Il devint son mignon (à Adrien), et il finit sa vie en Egypte, soit qu'il soit tombé dans le Nil, comme l'écrit Adrien, soit qu'il ait été offert en sacrifice, comme c'est la vérité. Car Adrien était devenu très curieux de tout, comme je l'ai dit, et il usait de divinations et de magies de toute espèce. Et c'est ainsi qu'il honora Antinoüs, soit pour l'amour érotique qu'il avait pour lui, soit encore pour la raison que c'était volontairement qu'il était mort (il lui fallait la vie de cet (Antinoüs) pour ce qu'il entreprenait). Et il instaura la ville à l'endroit où il (Antinoüs) avait subi cette passion (ἐν ᾧ τοῦτ' ἔπαθε) Il la peupla et la nomma de son nom (d'Antinoüs). Il plaça aussi de ses statues, qui étaient plus que cela: des images sacrées, pour ainsi dire dans tout l'univers (ἐν πασῃ ὡς εἰπεῖν τῃ οἰκουμένῃ) (H. R. L. 69.11).

Nous apprenons donc que le culte d'Antinoüs avait été imposé presque partout dans l'Empire. Cette diffusion a été si amplement confirmée par la glyptique, la numismatique et l'épigraphie que nous ne pouvons qu'en résumer brièvement l'essentiel dans l'appendice 2, car ce n'est évidemment pas un fait à devoir encore prouver. Mais observons que ce culte si rapidement assuré du succès dut souvent embarrasser les chrétiens, au point qu'il fut jugé exédient de le déclarer inévitable, ce qui rendait son horreur moins insupportable; on devait s'y résigner comme à l'Antéchrist, également prédit et si vite soupçonné en tout potentat hostile. C'est pourquoi le scandale d'Antinoüs fut donc rétrospectivement prophétisé par les Oracles sibyllins:

«Alors une tête chenue sera le Dominateur. Il aura un nom qui ressemblera à celui d'une mer (Adriatique — Adrien!). Et à la magie des secrets de ses sanctuaires tous prendront part. Ils déclareront dieu

---

[19]) καὶ νύκτας ἱερὰς τὰς Ἀντινόου προσκυνοῦσιν ἄνθρωποι νύν, ἃς αἰσχρὰς ἠπίστατο ὁ συναγγρυπνήσας ἔραστής. τί μοι θεὸν καταλέγεις, τὸν πορνείᾳ τετιμημένον; τί δὲ καὶ ὡς υἱὸν θρηνεῖσθαι προσέταξας; τὶ δαὶ καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ διηγῇ; Αἰσχρόν ἐστι τὸ κάλλος ὕβρει μεμαραμμένον. Μὴ τυραννήσῃς, ἄνθρωπε, τοῦ κάλλους, μηδὲ ἐνυβρίσῃς ἀνθοῦντι τῷ νέῳ. τήρησον αὐτὸ καθαρὸν ἵνα ᾖ καλόν. Protreptique, ch. 4. P. G. t. 8 col 140

un jeune homme, ils perdront tout ce qui est regardé comme saint, et ils ouvriront à tous les Mystères des vieilles erreurs.» (VIII.57). (D'après l'allemand de Geffcken, dans Neutestamentliche Apokryphen de Hennecke, 1904, p. 328. Cfr la nouvelle édition de 1924, p. 404, v. 52 et sq.)

On a surabondamment parlé du culte de Mithra comme concurrent du christianisme. Récemment, L. Cerfaux et J. Tondriau[20] ont montré jusqu'à quel point le culte des empereurs fut aussi son rival. Rappelons que, sous les Sévère, Apollonius de Tyane fut opposé comme thaumaturge à Jésus[21]. Il nous semble que les données que nous venons de grouper autour d'Antinoüs, et, notamment, cette insertion du cri d'indignation dans le livre de la Sagesse, peuvent nous donner à penser jusqu'à quel point la diffusion de son culte fut incommodante et blâmée, et c'est une autre conclusion générale que nous dégageons. Les premiers apologistes — s'ils n'ont pas encore connu la Sagesse! — ont tous lancé leur pointe contre Antinoüs (nous renvoyons à l'appendice 2) et Athanase encore, vivant en Egypte, où se trouvait Antinoé, estimait, comme nous l'avons démontré (espérons-nous!), que cet immense scandale avait été prévu par le livre de la Sagesse. Et c'est ce qui nous fera dire que son auteur, ou l'interpolateur, comme tous les apologistes de son époque, a, lui aussi, lancé sa pointe contre le favori déifié. Tout cela est le produit d'une même coulée d'indignation.

Si l'on médite sur la comparaison (qui a fini par passer bien inaperçue) que Celse établit entre Antinoüs et Jésus, on est amené, entre autres choses, à mieux se représenter l'importance de l'amour grec dans le monde ancien[22]. Paul s'en plaignait amèrement aux Romains (1.27). Mais jamais avec une effronterie aussi majestueuse et si sereine, on n'a cependant, comme l'empereur Adrien, imposé comme dieu au monde un favori suspect.

Jamais non plus le culte de la beauté du corps humain n'a atteint pareille ampleur. Le type particulier du bel éphèbe bithynien fut par-

---

[20] Le culte des Souverains dans la Civilisation Gréco-romaine. 1957.

[21] C'était une période où de nouveaux cultes naissaient. Rappelons le persiflage de Lucien sur Peregrinus et Alexandre d'Abonotichos.

Parmi les sectes chrétiennes gnostiques, les nouvelles fantaisies pullulaient. Si nous considérons ce qu'Irénée en avait rencontrées à propos de Sophia (voir notre note 4), nous pouvons admettre que notre livre de la Sagesse dut être entre autres choses, quelque chose comme un correctif à ces présentations valentiniennes de la Sophia.

[22] On cite souvent l'étude de J. A. Symmonds (A Problem in Greek Ethics) que nous n'avons pas pu consulter.

tout tellement répandu dans l'empire qu'un nouveau canon de beauté en naquit, ainsi que les théoriciens de l'histoire de l'Art en conviennent.

Revoyons sous cet angle le texte de Clément d'Alexandrie que nous avons cité (note 19). Pourquoi, demande l'alexandrin (qui était, on a certaines raisons de le croire, un athénien d'origine), décrire aussi sa beauté? Il nous paraît qu'il y a lieu de mettre à ce propos en évidence un contraste d'une certaine importance. Nous avons fait ailleurs[23] une allusion à l'ancienne représentation que les Chrétiens se faisaient de Jésus, et dont Augustin est le dernier à avoir témoigné. Nous avons signalé l'importance d'une courte note, prodigieusement dense et riche de science du mauriste Delarue, éditeur d'Origène, qui nous informe de tout ce que l'on sait sur la question. (P. G. t. 11. L. 6.75, col 1409—1412).

Notons que, si Antinoüs avait été le héros de la beauté corporelle, Jésus, unanimement, fut alors déclaré laid par ses adeptes mêmes, et inévitablement laid, par nécessité, parce qu'une prophétie du deutéro-Isaïe l'exigeait. C'est cette prophétie qu'Origène explique à Celse pour réduire à néant l'objection par l'argument de laideur.

L'examen d'un texte de Tertullien, le punique cruel, révélant ses réactions à l'égard de la laideur, provoque aujourd'hui en nous un sentiment de malaise, car il nous suggère quelle calamité ce devait être de manquer de beauté dans l'antiquité. Le polémiste fait valoir, avec beaucoup de naturel et sans la moindre réserve, que, si Jésus avait été beau, on ne lui aurait pas ainsi craché au visage, car, estimait-il, on ne pouvait faire un pareil outrage qu'à un homme laid[24]! Et Augustin lui-même parlait encore ainsi[25]!

Le christianisme, qui allait triompher, devait apporter en ces impitoyables habitudes bien des changements.

A certains apologistes, il put paraître opportun d'opposer au bel Antinoüs, dont le culte s'était partout officiellement imposé, un Dieu

---

[23] W. L. Dulière. Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée: Nouvelle Clio, 1954, p. 199—224, p. 202, note.

[24] «Adeo nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis. Tacentibus apud nos quoque prophetis de ignobili aspectu ejus, ipsae passiones, ipsae contumeliae loquuntur: passiones quidem humanam carnem, cuntumeliae vero inhonestam. An ausurus esset aliquis ungue summo perstringere corpus novum? Sputaminibus contaminare faciem nisi merentem?» (De Carne Christi, 9. P. L. t. 2, col 817)

[25] «Ergo persequentibus foedus apparuit. Et nisi eum foedum putarent, non insilirent, non flagellis caederent, non sputis inhonestarent. Sed quia foedus illis apparebat, fecerunt illi ista. Non enim habebant oculos unde Christus pulcher videretur.» (In Psalm. 127. P. L. t. 37. col 1681)

dépourvu d'humaine beauté. Il y avait là une antithèse qui pouvait plaire: une ascèse s'opposait à un érotisme naturiste et de la pitié envers la laideur faisait contrepoids à l'excessive vénération de la vénusté. On alla jusqu'à imaginer qu'on avait pu trouver bon, dans une catéchèse donnée par un délégué de Jésus à un prince, de l'instruire du fait de sa pauvre mine[26], ce qui donne toute la mesure de l'importance que ce thème avait pu prendre. Or, ce n'est certes pas à lire le Nouveau Testament qu'on pourrait se faire cette opinion de Jésus. Justin en est le vrai premier témoin, après la mort d'Antinoüs. N'est-ce là qu'un hasard?

Clément d'Alexandrie (Strom. VI), considéra que ce n'était pas sans raison que Jésus avait voulu avoir un corps peu noble d'aspect, de crainte, disait-il, que, en admirant la beauté, on s'on tienne aux choses naturelles et qu'on néglige l'intelligence et l'esprit[27].

Toutes ces réactions, un peu trop oubliées, nous aident à comprendre jusqu'à quel point le culte du bel Antinoüs put irriter et indigner les Juifs et les Chrétiens, et comment, sous l'excès de l'indignation, le rédacteur ou l'interpolateur de la Sagesse ne put se tenir d'insérer lui aussi une flétrissure en passant. Il nous semble qu'elle doit avoir été écrite quand les décrets d'Adrien étaient encore respectés, car ce n'est qu'après la mort de l'empereur ou de ses exécuteurs testamentaires immédiats que les Pères commencèrent à parler haut contre le favori, sans avoir désormais peur d'être explicites. Justin, trop près des évènements, se contente de dire, après avoir mentionné qu'un chrétien, pour prouver la chasteté des mœurs parmi les chrétiens, était allé offrir au préfet d'Alexandrie de subir la castration: «Il n'est pas hors de propos de rappeler ici Antinoüs, qui est mort maintenant, que tous, par crainte (διὰ φόβον) se mirent à vénérer comme dieu, sachant tous qui il était et d'où il venait.» (Ière apolog. 29.4). Vers l'an 160 encore, Athénagore, qui doit ménager son blâme puisqu'il parle aux empereurs, se contente encore de dire: «Et Antinoüs, par la philanthropie de vos prédécesseurs, eut le sort d'être

---

[26] "καὶ περὶ τῆς μικρότητος καὶ περὶ τῆς ταπεινώσεως" (Eusèbe. H. E. L. 1. 13. 20. Exposé de Thaddée au roi Abgar d'Edesse)

On disait aussi que Jésus avait été petit de taille, mais sur ce point, répliquait Origène à Celse, on n'est pas clairement informé.

[27] Αὐτίκα ὁ κύριος οὐ μάτην ἠθέλησεν εὐτελεῖ χρήσασθαι σώματος μορφῇ, ἵνα μή τις, τὸ ὡραῖον ἐπαινῶν καὶ τὸ κάλλος θαυμάζων, ἀφιστῆται τῶν λέγομένων, καὶ τοῖς καταλειπομένοις προσανέχων ἀποτέμνηται τῶν νοητῶν Cfr. Delarue. P. G. t. 11, col 1411.

nommé dieu par les d o c i l e s (ὑπηκόους, 30)». Mais lorsque du temps eut passé et qu'Adrien fut suffisamment loin, Tertullien, bien plus impunément, n'eut pas à modérer son audace, et il lança au mignon une rude flétrissure à sa façon: «eum de paedagogiis a u l i c i s n e s c i o q u e m c i n a e d u m deum fecitis» (Apol. 13)

Redisons qu'il est psychologiquement évident que, si un jouteur agressif comme Tertullien avait, comme Athanase put le faire, aperçu la péricope de la Sagesse, il n'aurait guère manqué d'en tirer parti pour asséner un coup au cinède qu'il flétrit.

On peut se demander avec quelle rapidité la péricope s'installa définitivement dans le texte reçu de la Sagesse, et se trouver, en fait, dans tous les exemplaires en circulation. Clément d'Alexandrie, le premier de tous les Pères qui ait nommé la Sagesse et qui en ait cité des passages que nous reconnaissons entièrement, pourrait ne pas avoir eu encore à sa disposition ce texte «complet», car il lui serait venu bien à point dans son apostrophe à Adrien à propos d'Antinoüs. Somme toute, jusqu'à plus ample information, c'est Athanase qui est le premier témoin du texte qu'il n'a pas hésité à considérer comme une prédiction du scandale d'Antinoüs.

Revenons au cas de Bérénice. Clément d'Alexandrie et Athanase, l'un et l'autre, pouvaient facilement connaître le décret relatif à la petite fille de huit ans, puisqu'un exemplaire a été exhumé à Canope. Il est normal qu'Athanase n'ait pas reconnu cette «reine des vierges» dans la péricope où le culte de l'enfant est associé à la licence, à la πορνεία, car, comparée à tant de cultes égyptiens, cette vénération devait sembler bien innocente.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

1. Il n'est pas concevable que notre livre de la Sagesse, qui aurait fourni l'affirmation de l'immortalité dans l'Ancien Testament, n'aurait pas été précocement invoqué par les Chrétiens. Il n'est nommé explicitement nulle part avant le canon de Muratori, où il ne fait pas figure d'Ecriture vétérotestamentaire, mais où il s'insère parmi des œuvres chrétiennes peu anciennes.

2. On y trouve la réplique brève à une polémique juive contre Jésus, à qui l'on reproche de s'être déclaré le F i l s d e D i e u.

3. On y trouve une prophétie précise, e x e v e n t u, des défis portés par les prêtres à Jésus en Croix. On a senti qu'on devait renon-

cer à s'en servir dans l'argumentation prophétique apologétique, et, en fait, l'argument a été abandonné de nos jours.

4. Notre première conclusion générale est que, au moins les parties du livre contenant ces allusions ont été écrites après la mort de Jésus.

5. Dans un de ses traités, Athanase vit spontanément, par association de pensées, une allusion prophétique à Antinoüs dans une péricope qui a toujours frappé par son caractère insolite, et qui semble, estimons-nous, être une glose insérée sous le coup de l'indignation provoquée par la déification d'Antinoüs. Cette indignation pousse à l'exagération: elle fait dériver toute l'idolâtrie de la déification d'un jeune mort statufié partout.

6. Aucun des premiers apologistes (et le silence de Tertullien, tout particulièrement, étonne) n'a fait état de la précise et merveilleuse prophétie sur les défis portés à Jésus en croix dans la Sagesse. Il n'est pas imaginable qu'ils l'eussent négligée s'ils l'avaient connue, car elle leur fournissait un argument-massue dans la polémique contre l'incrédulité juive. Nous concluons qu'elle n'existait pas ou, du moins, qu'elle ne leur était pas connue, qu'elle n'était donc pas répandue parmi les chrétiens du second siècle.

7. Aucun de ces apologistes, qui ont tous lancé leurs pointes à Antinoüs, n'a songé à utiliser la péricope où Athanase le reconnut pourtant si vite, parce qu'il en avait le texte. Il n'est pas imaginable qu'ils ne s'en seraient pas servi de même s'il avait été à leur disposition. Car cette prophétie leur aurait permis de flétrir le mignon déifié d'une condamnation pour πορνεία, portée par un texte qui, s'il n'était pas du canon ancien, pouvait être reconnu comme étant de valeur. Nous concluons que cette péricope, pour le moins, sinon le livre entier, n'existait pas encore ou ne s'était pas encore assez répandue. Athanase est son premier témoin connu.

8. On ne peut considérer que ce soit Bérénice, la fille déifiée des Evergètes, qui soit visée dans la péricope, l'association d'une idée de πορνεία convenant mal au culte d'une enfant de huit ans, appelée «reine des vierges». Le passage désigne par surcroît un homme ¨νεκρὸν ἄνθρωπον¨

9. Une explication par le cas de Sinophane, depuis longtemps oubliée, n'est plus soutenable, par l'extrême faiblesse des documents qui l'appuie, et par l'inadéquation des comparaisons (voir l'appendice 5).

10. Ainsi donc, pour dater l'apparition du livre de la Sagesse sous la forme où nous le possédons, nous tenons quelques éléments. Le terminus a quo est l'an 130, date de la noyade d'Antinoüs. Sa première mention explicite connue se date des environs de l'an 180, époque probable de la rédaction du canon de Muratori. Ce qui n'exclut pas, évidemment, l'incorporation de fragments plus anciens de philosophie alexandrine. Clément d'Alexandrie en a cité le premier des passages pleinement reconnaissables. Origène vieillissant se prit à douter de sa valeur à laquelle il avait cru. La Sagesse est une très jeune autorité.

11. Par réaction contre la tapageuse notoriété d'Antinoüs, l'idéal chrétien accusa, en un violent contraste, une représentation aujourd'hui oubliée de l'aspect de Jésus pour flétrir le culte de la beauté physique.

Appendice 1

La langue de la Sagesse

Il nous reste à considérer la langue du livre de la Sagesse qui est, comme on l'a reconnu depuis longtemps, très riche en mots rares. Il n'est pas seulement question de mots ignorés du reste de la LXX, mais encore d'hapax totius graecitatis : κακόμοχθος (15.8) et τεκνοφόνος (14.23). L'auteur aimait à créer des mots composés, d'une structure qui les rendait intraduisibles en hébreu, où la pensée s'agence selon d'autres voies. Considérons ceux-ci:

1. γενεσιάρχης (13. 3), employé par Aretaeos de Cappadoce, contemporain de Marc-Aurèle, ultérieurement par Eusèbe, dans l'éloge de Constantin, par Epiphane dans le Panarion, par Théodote d'Ancyre (Ière moitié du Ve siècle), et par Jules de Laodicée l'astrologue (au Ve ou au VIe siècle).

2. γενεσιουργός (13.5), qu'on ne retrouve que dans le Corpus hermeticum (13.4), oeuvre du second ou plus probablement du troisième siècle, dans Porphyre (cité par Eusèbe dans Praep. Evang. 3.11 et 349), dans Jamblique (Myst. 1.11 et Vita Plotini 32.228), dans Julien empereur (adv. Gal. 100 c), dans Stobée (1.49,47, citant le Corpus Hermeticum)

3. σπλαγχνοφάγης (12.5), qu'on ne trouve pas ailleurs avant le pseudo-Plutarque, au plus tôt à l'époque d'Adrien (De Fluviis, 5.3)

4. λυθρώδης (11.6) qui veut dire «souillé de sang et de boue» qu'on trouve chez Antiphane de Mégalopolis, contemporain de Caligula (Anth. 9.258). C'est un mot qui s'est perdu.

5. κακότεχνος (1.4). Ce mot n'avait plus été employé depuis l'Iliade jusqu'à l'Anthologie, où Automédon, contemporain de Caligula, s'en sert (Anth. 5.129). Plutarque le connaît (Mor. 706) et Clément d'Alexandrie s'en servira. On ne le retrouvera plus. Lucien a dit κακοτεχνής (Calumniae 10).

Il nous semble que, jusqu'ici, les attestations des premiers emplois de ces noms ont été antédatées, en raison du fait que leur présence dans le Livre de la Sagesse indiquait, conventionnellement, le premier siècle avant notre ère. Mais si l'on voit naître la Sagesse après la mort d'Antinoüs, ces mots ne sont plus

des précurseurs. Ils font plutôt figure de mots d'usage courant, nés au premier on au second siècle de notre ère, et qui furent employés par le rédacteur de la Sagesse comme par ses contemporains en raison de leur actualité, parfois éphémère.

Pourraient être ainsi caractéristiques de notre époque les mots existentialisme, conjoncture économique, ou encore le verbe transcender. Le mot existentialisme, par exemple, ne diffère pas plus du mot banal existence, employé de tout temps, que ne diffèrent certains mots composés de la Sagesse de termes grecs de vieille souche.

Appendice 2

La déification et les mystères d'Antinoüs

Antinoüs périt dans le Nil en l'an 130, peut-être le 30 octobre (Pauly-Wissowa). Nous avons vu le texte de Dion Cassius qui pense qu'Antinoüs fut sacrifié, et dit qu'Adrien répandit ses statues dans presque tout l'univers.

Pausanias fournit un témoignage précieux de contemporain:

«La religion d'Antinoüs s'accompagna d'honneurs divins. Il y a à Mantinée un édifice très récent, que l'empereur Adrien a orné avec un soin tout particulier. Je n'ai pas vu Antinoüs de son vivant, mais j'ai certes contemplé ses statues et ses portraits peints. On lui offre ailleurs des honneurs, et, en Egypte, près du Nil, une ville est appelée de son nom. Si on a pour lui un culte à Mantinée, voici pourquoi. Sa patrie était Bithynium, sur le fleuve Sangaros. Or les Bithyniens proviennent de l'Arcadie, et ils furent autrefois des Mantinéens. C'est pourquoi l'empereur romain a voulu qu'on lui rendît des honneurs à Mantinée: des initiations annuelles, et un jeu quinquennal: καὶ τελετή τε κατὰ ἔτος ἕκαστον, καὶ ἀγών ἐστιν αὐτῷ διὰ ἔτους πέμπτου

Son temple est dans le gymnase. On y garde la statue d'Antinoüs, les reliques de ce qui l'ornait, de nobles statues de pierre et des portraits peints. Devant beaucoup de ses images il y a des attributs de Dionysios.» (L. 8. 9. 7)

«Pour ceux qui se rendent à Tégée par la route militaire à gauche, devant les murs même de Mantinée, il y a un camp, avec un manège. Non loin de là il y a un stade pour les jeux que l'on célèbre en l'honneur d'Antinoüs.» (ibid. ch. X. I).

Notons le mot τελετὴ et comparons avec la péricope de la Sagesse: τελετάς

A vrai dire, les inscriptions relatives à diverses Antinoeïa sont innombrables. Renvoyons au grand ouvrage de L. Dietrichson sur Antinoüs[28]). A partir de la page 329, il en est mentionné à Sparte, Smyrne, Rome, Antinoé, Athènes (24 dans la ville, 30 à Eleusis). Il n'est pas nécessaire d'entrer dans ces détails, ni de revoir les documents surabondants fournis par la statuaire et les monnaies. D'après Dietrichson, les jeux durèrent jusqu'au temps des Gordiens.

Il peut être intéressant de voir ce que dit d'Adrien et Antinoüs l'Histoire Auguste en Spartien (14).

Tous les premiers apologistes[29]) ont lancé leurs pointes contre le culte du beau jeune homme. Observons avec une attention particulière le texte de Tatien,

---

[28]) Antinoos. Eine kunstarchäologische Untersuchung. Christiania. 1884.

[29]) Liste complète dans l'ouvrage de Dietrichson, pp. 332—346, qui mentionne aussi les auteurs païens. (Au total: 31 auteurs)

qui vécut peu après Antinoüs, car il nous conserve un détail peu connu sur le séjour d'Antinoüs dans la lune:

«Comment, après sa mort, Antinoüs, sous la forme d'un beau jeune homme, a-t-il été placé dans la Lune? Qui donc l'y a fait monter? A moins que, pour lui comme pour les souverains, il se soit trouve quélqu'un qui, se parjurant à prix d'argent et se riant des dieux, ait prétendu l'avoir vu monter au ciel, et ayant ainsi divinisé son semblable, ait reçu honneurs et récompense.» (Discours aux Grecs, trad. Puech 1903, p. 121)

Appendice 3

Les mignons divinisés

Grâce au précieux ouvrage tout récent de L. Cerfaux et J. Tondriau (op. cit. à notre note 20), nous avons pu étendre notre enquête sur les mignons à qui furent rendus des honneurs divins:

1. Thémison de Chypre (p. 241), favori d'Antiochus II, proclamé son Héraclès. Les auteurs formulent cette réserve: «A moins d'y voir une raillerie à l'égard de certaines prétentions héracléennes des deux premiers Lagides.«

2. Earinus, mignon de Domitien (p. 474). Aucun détail n'est donné à son sujet.

A la page 362, une comparaison est établie entre Héphaïstion, favori d'Alexandre, divinisé, et Antinoüs. Mais il faut observer qu'Héphaïstion n'était pas un adolescent, mais un chef de troupes.

Aucun de ces mignons ou favoris ne provoqua la création de mystères et d'initiations, certainement pas, en tout cas, de largement diffusés, comme ceux d'Antinoüs.

Signalons que dans l'ouvrage de F. Gregorovius sur Adrien[30]), il est fait mention d'un bel Hypatos, favori de Tibère, offert par lui en sacrifice à Capri.

Appendice 4

Les essais d'identification du jeune homme divinisé auquel la Sagesse fait allusion

Nous sommes persuadé que les tentatives de divinisation d'un enfant mort n'ont pas dû manquer au cours des âges. Mais où donc de trouver, si l'on n'a pas pensé à Antinoüs, quel est le fils mort dont le culte fut imposé par des princes et qui eut une pareille diffusion?

M. E. Osty, dont nous avons cité des traductions de la Sagesse, écrit en note (op. cit. p. 89):

«L'antiquité classique nous a transmis le récit de faits semblables! ainsi Cicéron, plaçant sa fille défunte, Tullia, «dans l'assemblée des dieux» (Lactance, Inst. 1. 15, 20).

Il est dommage qu'il n'y ait qu'un seul cas signalé, car ce serait très intéressant. Cornelius a Lapide avait déjà déniché cet exemple. Mais si l'on examine de

---

[30]) Der Kaiser Hadrian. Stuttgart, 1884, p. 172.

près le chapitre de Lactance qui contient deux fois une brève allusion à Tullia, on s'aperçoit que, s'il avait pu arguer d'autres cas, il aurait beaucoup fortifié sa démonstration c o n f u s e qui traite de l'inanité de l'idolâtrie.

On remarquera que, pour ce qui est du cas de Tullia, son culte ne fut pas imposé par des tyrans, que ses statues ne se sont pas partout répandues, et qu'il n'y eut pas beaucoup de conséquences pratiques à ce que Cicéron se p r o p o s a i t de faire et qu'il n'est pas certain même qu'il fit, si l'on s'en réfère à Cicéron même.

Avec la Bérénice II dont nous avons parlé, l'accusation de πορνεία est tout aussi malaisée que pour Tullia. Voyez, dans Cerfaux et Tondriau (op. cit. p. 209) les quatre attestations connues du décret la divinisant.

En cherchant de tous côtés d e s f i l s d é i f i é s p o s s i b l e s, nous avons été amené à exhumer un curieux personnage oublié, auquel pourtant on a songé jadis, qui nous fera examiner les noms des personnages désignés au titre de l'appendice suivant.

Appendice 5

Fulgence Planciade, Diophante de Sparte et Synophane l'Egyptien

Notre fil conducteur pour la découverte de ces noms fut le commentaire de Cornelius a Lapide sur la Sagesse. Il renvoie à un ouvrage de deux jésuites espagnols chargés par Philippe II de donner de éclaircissements sur Ezéchiel et de tracer son plan du temple de Jérusalem. Il s'agit de Jérôme Prado (Hieronymus Pradus) et de Jean-Baptiste Villalpando (Villepandus), le second ayant continué l'œuvre du premier (In Ezech. explanationes. Rome, t. 1. 1596. p. 123). Et ces deux auteurs nous ont renvoyé au premier livre des M y t h o l o g i c a d'un certain P l a n c i a d e s F u l g e n t i u s, dont le nom a disparu des répertoires modernes et même, semble-t-il, complètement.

Il se fait que ce Fulgence Planciade, d'après les citations des deux jésuites espagnols, eut, dans ses démonstrations, recours à un certain D i o p h a n t e d e S p a r t e, auteur d'une histoire antique en q u a t o r z e livres. On peut s'assurer que cet auteur ne figure dans aucun des dix-huit Diophantes considérés par le Pauly-Wissowa. Il est ignoré aussi de Daremberg et Saglio et de l'histoire de la Littérature grecque des frères Croiset. Qui donc pouvait-il être? Moreri fournit une indication, la seule que nous ayions trouvée:

«D i o p h a n t e d e S p a r t e était l'auteur d'un Ouvrage d'Antiquités, qui comprenait quatorze livres. On ne sait en quel temps il a vécu, mais on doit le distinguer d'un Diophante de Syracuse, philosophe pythagoricien, de qui Théodoret rapporte le sentiment touchant l'origine du monde. (Théodoret, liv. 4. Therap. Vossius, des Historiens grecs, I.3).»

Enfin, il paraît que Fulgence Planciade connaissait par Diophante de Sparte[31] un certain S y n o p h a n e l'Egyptien, inconnu de tous les répertoires modernes et sur qui, malheureusement, nous n'avons rien trouvé de plus dans Moreri ou ailleurs. Le père de ce Synophane, à une époque indéterminée, aurait fait dresser une statue à son fils mort, à laquelle ses esclaves allaient demander pardon de leurs fautes et rendaient un culte.

---

[31]) Ce que Fulgence Planciade a cru posséder de ce Diophante mériterait évidemment une étude à part.

Observons que Fulgence de R u s p e, lui, écrit un latin convenable (P. L. t. 65) et que Fulgence Ferrand, son biographe, est un personnage distinct, qui écrit aussi convenablement. Il existe aussi un Gordien Fulgence.

C'est une exégèse entièrement perdue. Sa base est étrange et ses garants sont oubliés.

Quelle différence entre ce problématique Synophane et l'Antinoüs connu de tout le monde romain et de tous les apologistes! Pourquoi donc penser à l'obscur héros de l'auteur africain inculte et connu de lui seul, alors que les statues d'Antinoüs avaient été plantées partout?

Poussons l'examen du témoignage de l'obscur Planciade sur le mystérieux Synophane. Allons à l'original, écrit en un latin infiniment barbare, qui a été édité critiquement par R. Helm[32]). Constatons que le passage sur Sinophane (pas Synophane) ne contient pas d'allusion à la péricope de la Sagesse, ce qui révèle que ce sont les deux jésuites espagnols qui sont les auteurs de cette proposition d'identification et de la confirmation «brève et lucide» du mystérieux Diophante aux quatorze livres par la péricope de la Sagesse.

Et ces constatations rendent compte, à notre avis, de deux choses:

1. De la faiblesse de l'argument «Sinophane» dont on n'est pas etonné qu'il ait été complètement abandonné.

2. Des efforts ingénieux qui furent précocement tentés pour trouver mieux qu'une fille comme Tullia. Sinophane, au moins était un fils. Il aurait été souhaitable pourtant que son culte eût été plus répandu, et protégé par des princes.

Dégageons la leçon de cet effort vain:

Si on a cherché midi à quatorze heures et exhumé Sinophane, c'est qu'on voulait, nous semble-t-il, éviter à tout prix le nom qui s'imposait si naturellement par son éclat, celui d'Antinoüs. Athanase, lui, n'avait pas craint de le prononcer, car c'était sans danger pour l'esprit critique dont lui-même et ses lecteurs étaient doués: c'était même édifiant à titre de prophétie. Mais, au dix-septième siècle, on pouvait déjà être beaucoup plus exigeant, et le nom d'Antinoüs aurait pu suggérer en une brusque illumination la date de l'apparition de cette «prophétie». On a prudemment continué à se taire sur Antinoüs. Le P. Lagrange l'a rejeté aussitôt qu'il l'eut évoqué. Et pourquoi d'autres n'ont-ils pas relevé l'allusion?

Appendice 6

Une «Sagesse» inconnue citée dans Luc (11.49)

Il est une péricope de Luc qui, dans le codex de Bèze et dans le texte latin à la disposition de Lucifer de Cagliari, est préfacée de la manière suivante:

«C'est pourquoi la Sagesse de Dieu dit: (διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν)»

Il y a là une anomalie qui doit attirer l'attention, car ce n'est pas dans notre livre de la Sagesse qu'on trouve ce qui suit, et l'édition Nestle porte en marge: «de quodam libro?»

Il y a plus. Si le codex de Bèze, comme Tatien et la syriaque Cureton connaissent le contenu de la péricope, ils y ajoutent une allusion à Barachie qui a toujours donné du souci aux exégètes, car, si l'on voit en Zacharie fils de Barachie

---

[32]) Fabri Planciadis Fulgentii V. C. opera. Accedunt Fabri Gordiani Fulgentii V. C. De Aetatibus Mundi et Homines. Et S. Fulgentii Episcopi super Thebaidem.

l'homme assassiné dans la cour du Temple par les zélotes au début de la révolte juive, on doit admettre que Jésus a parlé, au passé, d'un évènement postérieur à lui[33]).

Tel est le texte d'une Sagesse, et qui n'est pas la nôtre. Nous retombons ainsi sur l'idée que nous avons exprimée à propos d'Irénée (note 4) et que nous complétons. Il n'y avait pas que les Valentiniens et les Ophites qui bâtissaient sur le thème de la Sophia. On dut évidemment écrire durant l'ère chrétienne des Sagesses, dont la nôtre, où l'on a remarqué souvent, d'ailleurs, que le thème sur la Sagesse, n'est qu'un fragment inclus (de 6.1 à 11.4). Observons d'ailleurs aussi que, pour la LXX, l'Ecclésiastique est une Sagesse: Sophia Sirach.

VALENTIN WEIGEL UND DIE AUGSBURGISCHE KONFESSION

ZU EINEM NEUEN WEIGEL-AUTOGRAPH

WINFRIED ZELLER

Autographen Valentin Weigels gehören noch immer zu den größten Seltenheiten[1]). Trotz zahlreicher Handschriftenfunde Weigelscher Werke[2]) aus jüngster Zeit sind doch bisher nur zwei Weigel-Autographen bekannt geworden: einmal der schon von August Israel[3]) faksimilierte Revers des Wittenberger Theologiestudenten vom 2. Juli 1564, zum anderen die eigenhändige Abschrift, die sich Weigel von der Auslegung des Paracelsus über Matth. 1—5 in Zschopau zu Anfang Dezember 1581 anfertigte[4]).

Um so mehr verdient es Beachtung, daß jetzt ein weiteres Weigel-Autograph der Weigelforschung zugänglich wurde[5]). Es handelt sich dabei um ein neu aufgefundenes Exemplar der Editio princeps der

---

33) Josèphe. Bell 4. 5. 4. Il est bien connu que Wellhausen a traité ce problème.

1) Die nachstehenden Ausführungen geben die Grundzüge eines Referates wieder, das der Verfasser am 29. Mai 1958 vor der Kirchengeschichtlichen Sektion des Deutschen Evangelischen Theologentages zu Berlin gehalten hat.

2) Vgl. Winfried Zeller: Die Schriften Valentin Weigels, eine literarkritische Untersuchung, (HISTORISCHE STUDIEN Heft 370), Berlin 1940, Seite 10.

3) M. Valentin Weigels Leben und Schriften, Zschopau 1888, Faksimile zwischen Seite 6 u. 7.

4) Zeller a. a. O. S. 55—56.

5) Der Verfasser betrachtet es als seine Pflicht, Herrn Antiquar Hermann Aupperle in Schwäbisch-Gmünd auch an dieser Stelle seinen herzlichen Dank dafür auszusprechen, daß er freundlichster Weise den Band dem Verfasser längere Zeit zur eingehenden Prüfung zur Verfügung gestellt hat. Durch das Entgegenkommen des Herrn Hessischen Ministers für Erziehung und Volksbildung gelangte der Band in den Besitz der Universitätsbibliothek zu Marburg (Lahn).

lateinischen Confessio Augustana nebst Apologie von 1531[6], in das von alter Hand zahlreiche Textunterstreichungen und Randbemerkungen eingetragen sind. Am Schluß dieses wohl zu Anfang unseres Jahrhunderts neugebundenen Bandes befinden sich vier Seiten alten Schreibpapiers, deren erste sehr stark abgenutzt ist, während die drei weiteren Eintragungen verschiedener früherer Besitzer aufweisen. Der sehr mitgenommene Zustand der ersten Seite macht es wahrscheinlich, daß diese jetzt nachgebundenen Seiten ursprünglich zu Anfang des Buches hinter dem vorderen Einbanddeckel eingeheftet waren.

Unter den handschriftlichen Eintragungen auf dem oberen Viertel der dritten Seite dieser Blätter steht nun der Namenseintrag:

„Valentinus Vigelius
12 Junij anno 64."

Unter ihm war schon von einer späteren Hand bemerkt worden: „Dieses Buch ist nicht nur merkwürdig, weil es ein Weigel besessen", — hier ist von dritter Hand zwischen die Zeilen geschrieben: „der auch verschiedene eigenhändige lateinische und deutsche Anmerkungen beygeschr.", — „sondern auch, weil folgende seltene Schriften darinnen vorkommen"[7].

Die zunächst vorgenommene Untersuchung des Namenszuges wie der Randbemerkungen ergab einwandfrei, daß eine Reihe typischer Kennzeichen der Schreibart Weigels, wie sie aus den beiden anderen Weigel-Autographen bekannt ist, auch hier nachzuweisen ist. Besonders die für Weigel charakteristische schwungvolle Schrift weist eindeutig darauf hin, daß wir in diesem Band nicht nur Weigels eigenes Exemplar der Confessio Augustana und der Apologie vor uns haben, sondern mit seinem Namenseintrag und den handschriftlich niedergelegten Randbemerkungen zweifelsohne ein neues Weigel-Autograph besitzen. Der Wert dieses Fundes erhöht sich zudem noch dadurch, daß er, wie die Zeitangabe unter Weigels Namenszug vom 12. Juni 1564 zeigt, sogar noch vor dem Wittenberger Revers vom 2. Juli 1564

---

[6] *Titel:* „CONFESSIO / FIDEI EXHIBITA INVICTISS. / IMP. CAROLO V. CAESA- / RI AUG. IN COMI- / CIIS AUGUSTAE, / ANNO / M. D. XXX / Addita est Apologia Confessionis. / Beide / Deudsch / vnd Latinisch. / Psalm 119 / Et loquebar de testimonijs tuis in conspectu Regum, et non confundebar. / WITEBERGAE." — *Explicit:* „Impressum per Georgium Rhau. M. D. XXXI." — Der im Titel erwähnte deutsche Text fehlt. Neuer Ledereinband (um 1900), Rückentitel desselben: „Confessio AUGUSTANA ET APOL. CONF. — Ed. Pr. MD. XXX."

[7] Hier folgt das jüngere der beiden Inhaltsverzeichnisse, s. Anm. 8.

liegt und somit überhaupt das älteste uns bekannte Weigel-Autograph darstellt!

Zu dieser Zeit hatte Weigel als Magister gerade die Universität Leipzig verlassen und sich nach Wittenberg begeben, um dort von 1564 bis 1567 als Schüler Paul Ebers Theologie zu studieren. Diesem Zusammenhang entstammte der Stipendienangelegenheiten betreffende Revers vom 2. Juli 1564, in ihn gehört aber auch das neue Autograph als ein Dokument der Wittenberger theologischen Studien Weigels hinein. Der 31jährige Theologiestudent hat sich offenbar in seinem ersten Wittenberger Semester diesen Band angeschafft und in ihm durch Textunterstreichungen und Randbemerkungen das Ergebnis seiner theologischen Studien niedergelegt.

Der von Weigel erworbene Band hat freilich, wie zwei handschriftliche Inhaltsverzeichnisse, ein sehr altes sicher vor Weigels Besitz entstandenes und ein wesentlich jüngeres, nachweisen, ursprünglich einen erheblich größeren Umfang besessen. Nach ihnen waren einst in diesem Band enthalten[8]:

1) (Confessio Augustana und) apologia (1531),
2) vermanung an die Geistlichen auffm Reichstag zu Augspurgk anno 1531 Mart. Luther
3) auff das vermeint keyserlich Edict anno 1530 (Luther),
4) warnung Martini Luthers an seine liben Deutzschen (1531),
5) wider den Meuchler zu Dres(d)en } (1531),
6) widerruff vom fegfeuer } Martini Luther (1530),
7) von den Ehesachen } (1530).

Der zweite Teil dieses alten Sammelbandes aus dem Besitz Weigels, die Nummern 2) bis 7), d. h. Lutherschriften der Jahre 1530 und 1531 umfassend, ist leider vermutlich bei dem letzten Neueinbinden abgetrennt worden. Jedenfalls wurde der jetzige erste Teil des Bandes bereits 1910 aus den Beständen der Bibliothek William Jackson[9] durch den Antiquar Otto Harassowitz für den Preis von 40.— Mark zum Verkauf angeboten, ohne daß übrigens damals der Namenszug Weigels und seine Randbemerkungen überhaupt Beachtung fanden!

Im Text der Confessio Augustana, vor allem aber in dem der Apologie hat Weigel eine große Zahl von Unterstreichungen vorgenom-

---

[8] Text nach dem alten Inhaltsverzeichnis auf der 2. Seite der eingebundenen Blätter. Dazu Ergänzungen (in Klammern) nach dem jüngeren Inhaltsverzeichnis ebd. auf S. 3.

[9] Im Innern des Vorderdeckels eingeklebtes Exlibris: „W. JACKSON". Vgl. „Katalog Jackson" des Antiquariats Otto Harrassowitz 1910 S. 25 Nr. 223.

men. In der Augustana finden sich solche in den Artikeln 2 (De peccato originis) und 27 (De votis monachorum), in der Apologie in den Artikeln 2 (De peccato originali), 4 (De dilectione et impletione legis), 7 (De ecclesia), 9 (De baptismo), 10 (De coena Domini), 11 (De confessione), 12 (De poenitentia; de confessione et satisfactione), 13 (De numero et usu sacramentorum), 15 (De traditionibus humanis in ecclesia), 16 (De ordine politico), 18 (De libero arbitrio), 20 (De bonis operibus) und 21 (De invocatione sanctorum).

Am Außenrand sind außerdem folgende handschriftliche Bemerkungen eingetragen, die sicher Weigel selbst niedergeschrieben hat[10]:

A. In der Confessio Augustana:

1. Zu Artikel II (De peccato originis; B I b — S. 53 n. 1—3):	Arbores nascimur malos afferentes fructus etc.[11].
2. Zu Artikel XXVII (De votis monachorum; E III b — S. 111 n. 12—13):	Monastica Vita habuit opera supererogationis. Haben ein teil verkaufen mugen, sed omnium scelerum vindex Jesus Christus nouissima Die et hanc lucri turpitudinem symoniacam haud impune dimittet.
3. Ebd. (E IV a — S. 113 n. 20):	Votum Dei, nequaquam solum mandatum.
4.Ebd. (E IV b — S. 115 n. 36):	Nota hanc Regulam[12].

B. In der Apologie:

5. Zu Artikel II (De peccato originali; h II a — S. 148 n. 6):	concupiscentia explicatur esse naturam corruptam sic natam.
6. Ebd. (h III a — S. 150 n. 14):	vicium naturae humanae pugnans contra I Tabulam.
7. Ebd. (h III a — S. 150 n. 15):	vetus definitio peccati originis.
8. Ebd. (h III a — S. 150 n. 17):	Iustitia originalis.
9. Ebd. (h III a — S. 150 n. 18—19):	Imago Dei.
10. Ebd. (h III a — S. 151 n. 20):	imago Dei quid.

[10] Die Stellenangaben wurden nach den Blättern des Urdrucks sowie nach Seitenzahlen und Randnummern der Neuausgabe der „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche", 3. Aufl., Göttingen 1956 geboten.

[11] Woher dieser lateinische Vers stammt, blieb mir unbekannt.

[12] Zu dem Text: „omnis cultus Dei, ab hominibus sine mandato Dei institutus et electus ad promerendam iustificationem et gratiam, impius est".

11. Ebd. (h III b — S. 151 n. 24):	Augustini definitio de peccato originis.
12. Ebd. (h III b — S. 152 n. 25):	concupiscentia.
13. Ebd. (h IV a — S. 152 n. 27):	Thomas.
14. Ebd. (h IV a — S. 152 n. 28):	Bonauentura.
15. Ebd. (h IV a — S. 152 n. 29):	Hugo.
16. Ebd. (h IV a — S. 152 n. 29b):	nascimur tales.
17. Ebd. (h IV b — S. 153 n. 33):	quam sic necessaria cognitio peccati originalis.
18. Ebd. (h IV b — S. 153 n. 35):	peccatum originis manet post baptismum.
19. Ebd. (h IV b — S. 154 n. 35):	manet materiale, tollitur reatus.
20. Ebd. (h IV b — S. 154 n. 36):	Augustinus.
21. Ebd. (J I a — S. 154 n. 36):	Augustinus, quo(modo) et quatenus remittatur peccatum originale, quoad regenerationem.
22. Ebd. (J I a — S. 155 n. 40):	concupiscentia h(oc) e(st) peccatum originale res est natura digna morte.
23. Ebd. (J I b — S. 156 n. 43):	Sophistarum est sententia, naturam non esse malam[13].
24. Ebd. (J I b — S. 156 n. 46):	poena peccati originalis.
25. Ebd. (J II a — S. 157 n. 47):	natura humana serua et captiua Sathanae.
26. Ebd. (J II a — S. 157 n. 50):	ad quid cognitio peccati[14].
27. Zu Artikel IV (De dilectione et impletione legis; N II b — S. 189 n. 149):	Hoc nitamur fulcro contra peccati et conscientiae terrores.
28. Ebd. (N III a — S. 190 n. 152):	Expositio dicti „remittuntur multa peccata, quia dilexit multum", quod falso detorserunt ad dilectionem Remissionem peccati, quam consequi debebat[15].

Als weitere Randnotizen finden sich ferner die Abbreviaturen „Disputandum", „Objectum", „Responsum", „Exemplum" und „Er-

[13] Auf die zwei letzten Zeilen des Textes (S. 156, 4—6) weist außerdem noch eine von Weigel am Rande gemalte Hand hin.

[14] Zu dem Text: „beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra".

[15] Eine weitere Randbemerkung „Vita eterna Donum, non meritum" (zu Blatt W III b — S. 227 n. 356) stammt sicher von anderer Hand und ist auch mit andersfarbiger Tinte geschrieben.

ratum". Offensichtlich sollten sie Weigel zur Aufstellung theologischer Disputationsthesen dienen. Ihnen sind wohl auch die in der gleichen Absicht erfolgten Hervorhebungen von Autoritäten[16], die teils als Beweisgründe, teils zu Widerlegungszwecken vorgenommen wurden, an die Seite zu stellen. Auch Textunterstreichungen wie Randbemerkungen weisen ja oft auf markante Formulierungen der Confessio Augustana oder der Apologie hin, die sich als Material für Disputationen eigneten. Eine Eigenart Weigels scheint sich hier nur darin abzuzeichnen, daß er bestimmte Worte wie „proprie", „principaliter", „specialis" durch eine besonders ausgeführte Unterstreichung hervorhebt.

Julius Otto Opel[17] hat bereits die Thesenreihen veröffentlicht, über die Weigel als Leipziger Baccalaureus und Magister in den Jahren 1558 bis 1560 disputiert hat und in denen er vor allem astronomische und physikalische Fragen erörterte. Das neue Autograph bietet uns nun darüberhinaus einen Einblick in das Material, das sich Weigel 1564 in Wittenberg für theologische Disputationen erarbeitet hat. Natürlich sind darum die Unterstreichungen und Randbemerkungen des neuen Weigelfundes in erster Linie für den theologischen Lehr- und Studienbetrieb in Wittenberg zur Zeit Weigels aufschlußreich. Sie geben aber auch darüber Auskunft, mit welchen theologischen Fragen sich der Wittenberger Theologiestudent Weigel besonders beschäftigt hat. Wenn freilich bei dieser rein schulmäßigen Arbeit kaum eigenständiges Gut Weigels zu erwarten steht, so ist doch nicht zu verkennen, daß sich bereits hier und dort leise jene Interessenkreise andeuten, die im Denken des späteren Weigel eine grundlegende Rolle spielen sollten.

Der erste theologische Problemkomplex, dem Weigels Erarbeitung galt, ist die Lehre von der Erbsünde nach Confessio Augustana und Apologie. Als einzigen hat er den Artikel II des Augsburger Bekenntnisses ganz mit Unterstreichungen versehen. Ihm gehören auch die weitaus meisten seiner Randbemerkungen an[18]. Die Tatsache, daß sich hier noch keine der bei den folgenden Artikeln häufig von ihm verwandten Abbreviaturen für Thesenunterteilungen vorfindet, läßt zudem vermuten, daß sich auch zeitlich Weigel mit diesem Artikel zuerst befaßt hat.

---

[16] Z. B. Augustinus, Thomas, Bonaventura, Hugo, die Sophisten (Randbemerkungen Nr. 11. 20. 21. 13—15, 23), aber auch etwa Wiklef und Karlstadt (Unterstreichungen).

[17] Valentin Weigel, ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17. Jahrhundert, Leipzig 1864, S. 335—341.

[18] Nr. 1. 5—26.

Durch Unterstreichungen und Randbemerkungen hat Weigel die wichtigsten Gedankengänge vom „peccatum originale“ in der Apologie festzulegen versucht. Daß einzelne Fragen hierbei seine besondere Aufmerksamkeit erregten, ist unverkennbar. Neben dem Verhältnis von Erbsünde und Geburt[19] ist die Betonung der „Erkenntnis“ der Erbsünde und ihrer „Notwendigkeit“ auffällig: „quam sit necessaria cognitio peccati originalis“[20]. Auch daß gegen die „Sophisten“[21] die Verderbnis der menschlichen Natur hervorgehoben und letztere als „serua et captiua Sathanae“[22] beschrieben wird, kennzeichnet Weigels Gedanken. Schließlich ist auch auf das Interesse Weigels an Begriffen wie „iustitia originalis[23], „regeneratio“[24] und vor allem „imago Dei“[25] hinzuweisen. Das „Bild Gottes“, das sogar zwei Randbemerkungen erhält, wird außerdem durch Unterstreichung im Text der Apologie[26] als „notitia Dei, iustitia et veritas“ definiert.

Daß der Locus classicus der Rechtfertigungslehre keinerlei Spuren einer Durcharbeitung aufweist, mag bei einem Wittenberger Theologiestudenten merkwürdig erscheinen. Um so mehr hat dafür der zweite Teil des Artikels IV der Apologie über die Liebe Weigel beschäftigt. Während eine Randbemerkung[27] den Vorrang der Sündenvergebung vor der Liebe hervorhebt, unterstreicht Weigel zugleich, „quod dilectio sit necessaria“[28], weil „necessario sequi debent boni fructus“[29]. Freilich kann das Gesetz nur „accepto spiritu sancto per fidem[30] gehalten werden. Mit besonderer Aufgeschlossenheit hat Weigel das Verhältnis von Glaube und neuem Leben nach der Apologie studiert: „haec fides cum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera[31]. Denn Christus „requirit novam vitam[32]. Durch Aufgliederung in „Objecta“ und „Responsa“ wird dabei das Problem Glaube und Liebe sorgfältig untersucht. Den Unterschied von „cultus evangelii“ und „cultus legis“ hat Weigel sodann als „Disputandum“ bezeichnet[33]. Gehäufte Unterstreichungen hat auch der Abschnitt über die „certa

[19] Nr. 1. 5. 16.
[20] Nr. 17. 26.
[21] Nr. 23.
[22] Nr. 25. 22.
[23] Nr. 8.
[24] Nr. 21.
[25] Nr. 9. 10.
[26] Bekenntnisschriften S. 151 Z. 2—4.
[27] Nr. 28.
[28] Bekenntnisschriften S. 202 Z. 20.
[29] S. 214, 49.
[30] S. 186, 35—36.
[31] S. 209, 21—22.
[32] S. 211, 20.
[33] S. 220, 9—10.

spes“[34] erfahren, wobei hier die Rechtfertigungslehre der Apologie gegenüber dem scholastischen Lohnbegriff eine Würdigung findet. Für Weigels eigene Anschauung von der Buße[35] mag der durch Unterstreichung gekennzeichnete Satz auch als Anregung gedient haben: „haec fides, de qua loquimur, existit in poenitentia“[36]. Schließlich ist für Weigels späteren Kampf gegen einen nur „historischen Glauben“ die Unterstreichung wohl nicht ohne Belang: „nos non de notitia historiae“[37].

Ebenso hat Weigel sich im Artikel VII der Apologie „de ecclesia“ gerade auch das notiert, was für seinen eigenen Kirchenbegriff bedeutsam werden konnte. So etwa den Satz: „Ecclesia non est tantum societas externarum, sed principaliter[38] societas fidei et spiritus sancti“[39]. Sein später so gern betonter Gedanke von der „unter allen Völkern, Heiden und Sprachen“ verborgenen Gemeinde hat sicher auch die Kirche der „homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt[40], in sich aufgenommen, so sehr er hier auch höchst korrekt als ihre Kennzeichen „puram doctrinam evangelii et sacramenta“[41] hervorhebt. Sein Amtsbegriff schließt mit der Apologie[42] auch die Unwürdigen mit ein, „quia repraesentant Christi personam, non proprias personas“. Als Disputationsgegenstand erachtet er die Frage: „utrum observationes traditionum humanarum sint cultus necessarii ad iustitiam coram Deo“[43]. Zu ihrer Beantwortung hatte er schon in Artikel XXVII der Confessio Augustana den Satz mit Unterstreichung und zugleich mit der Randnotiz „Nota hanc Regulam“ versehen: „omnis cultus Dei, ab hominibus sine mandato Dei institutus et electus ad promerendam iustificationem et gratiam, impius est“[44]. Im Hinblick auf Weigels Lebensideal der „Ruhe und Stille“, dem er ja selbst in seinen inneren Anfechtungen durch die Konkordienformel treu geblieben ist, ist es nicht ohne Reiz zu sehen, daß Weigel schon hier sich zweimal das Stichwort „propter tranquillitatem“ angestrichen hat[45].

---

[34] S. 226, 42 ff.
[35] Vgl. Weigels „Zwei nützlichen Traktate“ von 1570 — Zeller a. a. O. Seite 11 und Anm. 2.
[36] Bekenntnisschriften, S. 227, 7.
[37] S. 225, 42—43.
[38] „principaliter“ durch besondere Unterstreichung hervorgehoben!
[39] S. 234, 26—29 (Text nur wiedergegeben, soweit unterstrichen!).
[40] S. 236, 1—3.
[41] S. 238, 22—23.
[42] S. 240, 40—44.
[43] S. 243, 2—8.
[44] S. 115, 39—116, 1. Dazu Randbemerkung Nr. 4.
[45] S. 242, 33—37 u. S. 299, 39—41. Vgl. die Inschrift auf Weigels Grabstein:

Daß er im Artikel IX gerade für die Kindertaufe und für die Verdammung der Anabaptisten[46] und bei dem Artikel X für das „vere adesse" des Leibes Christi im Abendmahl sowie für das Theophylactzitat[47] Interesse bekundet hat, bleibe nicht unerwähnt.

Ausführliche Behandlung weist dann der Artikel XII „De poenitentia" auf. Zunächst wird das „discrimen inter contritionem Judae et Petri, Saulis et Davidis"[48] von Weigel zur Disputationsfrage erhoben. Dann wendet er sich zu den zwei Hauptwerken Gottes im Menschen: „perterrefacere et iustificare ac vivificare perterrefactos"[49]. Weiterhin hat er die Ausführungen über Beichte und Satisfaktion wie auch über das später von ihm so sehr bekämpfte „ministerium absolutionis"[50] und den „ritus publicae poenitentiae"[51] eingehend durchgearbeitet. Die Disputationsfrage, ob die Satisfaktionen opera debita oder indebita seien[52], beantwortet er sich mit der Unterstreichung: „scripturam loqui de operibus debitis, de tota novitate vitae"[53]. Die zahlreichen Textkennzeichnungen enden bei der Stelle über die Schlüsselgewalt als Auftrag zur Sündenvergebung[54].

Auch der Frage, „quae sint proprie sacramenta"[55], ist Weigel in Artikel XIII der Apologie mit Sorgfalt nachgegangen. Ebenso der, „quomodo sit utendum sacramentis"[56], für die ihn besonders der Hinweis auf die „fides specialis"[57] interessiert hat.

In dem Artikel XV über die menschlichen Traditionen in der Kirche vermerkt sich Weigel unter anderem, daß solche aufgerichtet sind „propter bonum ordinem in ecclesia et propter tranquillitatem"[58]. Außerdem haben die Ausführungen der Apologie über das „regnum antichristi"[59] seine besondere Beachtung gefunden. Bemerkenswert erscheint ihm neben der Stelle: „apostoli violant traditiones et excusan-

---

„RUWE VND STILLE / IST GOTTES WILLE / DAS IN MIR HERRE / AVCH ERFVLLE" (nach Joh. Gottl. Reichel: Vitam, Fata et Scripta M. Valentini Weigelii . . ., Wittenberg 1721, S. 16).

[46] Bekenntnisschriften S. 247, 9—12. 27—28.
[47] S. 248, 5—11, 15—21.
[48] S. 258, 37—39.
[49] S. 261, 43—45.
[50] S. 273, 2—6.
[51] S. 274, 51—55.
[52] S. 280, 24—29.
[53] S. 281, 7—9.
[54] S. 290, 49—52.
[55] S. 292, 14—17.
[56] S. 294, 51 ff.
[57] S. 295, 35—36. Vgl. S. 263, 15—16 (gleichfalls unterstrichen).
[58] S. 299, 39—41.
[59] S. 300, 30 ff.

tur a Christo“[60] auch die Tatsache, daß die öffentliche Kirchenform bei den Protestanten in höheren Ehren stehe als bei ihren Gegnern[61].

Recht deutlich sind die Akzente der Interessen Weigels bei seinen Unterstreichungen im Artikel XVI der Apologie, wo er als erste die Stelle kennzeichnet: „regnum Christi sit spirituale“[62]. Es folgt der Passus über die Verwerfung Karlstadts und seiner Wiederaufrichtung der mosaischen Gesetze[63]. Das Verbot der Privatrache[64], das Ideal des „non tenere proprium“ und die Gestalt Wiklefs, „qui negabat licere sacerdotibus tenere proprium[65] haben weiterhin Weigel offensichtlich höchst interessiert.

Schon früher war von dem Verfasser die Vermutung geäußert worden[66], daß in Weigels theologischer Entwicklung das Willensproblem — im Zusammenhang mit dem synergistischen Streit — eine grundlegende Rolle gespielt habe. Die eingehende Beschäftigung, die Weigel dem freilich nur kurzen Artikel XVIII „De libero arbitrio“ der Apologie gewidmet hat, könnte einen weiteren Beleg hierfür abgeben. Jedenfalls zeigen die hier vorgenommenen Textunterstreichungen deutlich Weigels Interesse an der Willensfreiheit, und zwar nicht nur im Sinne einer „libertas in operibus“[67], wie sie Melanchthon lehrt. Vielmehr mag es als auffällig gelten, daß Weigel die Ansicht der Apologie: „spiritualia non tribuimus libero arbitrio“ mit dem Randzeichen „Disputandum“ versieht[68].

Im Artikel XX „De bonis operibus“ hat Weigel vor allem das Problem der „vocatio“ und ihrer Bewährung beachtet[69]. Worauf es ihm dabei ankommt, zeigt die Unterstreichung: „fides non manet in his, qui amittunt spiritum sanctum, qui abiiciunt poenitentiam“[70]. Die Textmarkierungen bei dem Artikel XXI „De invocatione sanctorum“ schließlich lassen bereits Weigels Interessen für das Gebetsproblem durchschimmern. Dabei wird die Notwendigkeit der fiducia für das christliche Beten betont: „talis fiducia debet afferi ad orandum“[71].

---

60) S. 304, 16—17.
61) S. 304, 44—46.
62) S. 307, 48—308, 1.
63) S. 308, 13—14.
64) S. 309, 6—7.
65) S. 309, 39—40. 58—310, 1.
66) Zeller a. a. O. S. 11—12.
67) Bekenntnisschriften S. 311, 24—27.
68) S. 312, 12—13.
69) S. 315, 48 ff.
70) S. 316, 14—18.
71) S. 320, 50—54.

Die von der Apologie wiedergegebene „gemeine Form der Absolution“[72] erfährt die Kennzeichnung als „Erratum“, während dem späteren Darsteller der großartigen Sterbeszene eines lutherischen Concionators[73] die anschließende Erzählung von dem „moriens doctor theologiae“[74] als „Exemplum“ gilt.

Überblickt man das Material des neuen Weigel-Autographs im Ganzen, so fassen sich unsere Untersuchungen in folgenden Ergebnissen zusammen. Der Leipziger Magister Valentin Weigel hat sein theologisches Studium in Wittenberg im Sommersemester 1564 mit der Durcharbeitung der Confessio Augustana und der Apologie begonnen. Seine Arbeit hat zunächst bei dem Artikel von der Erbsünde eingesetzt, zu dem er sich eine größere Zahl von Randbemerkungen gemacht hat. Bei den weiterhin durchgearbeiteten Artikeln hat er sich dann fast nur mit Textunterstreichungen und schematischen Stichworten für Disputationsgliederungen begnügt.

Es handelt sich also bei dem neuen Weigel-Autograph in erster Linie um das Arbeitsexemplar eines Studenten. Eine Überbewertung des neuen Fundes verbietet sich damit von selbst. Trotzdem kann nicht verkannt werden, daß sich Weigels Arbeit keineswegs in bloßen Inhaltswiedergaben erschöpft, die eine dogmatische oder auch dogmengeschichtliche Erschließung der Lehre seiner Quellen zum Ziele haben. Eine tiefer gehende Prüfung seiner Textunterstreichungen und Randbemerkungen zeigt vielmehr, daß hinter seiner Arbeit mindestens zum Teil auch die eigene Aufgeschlossenheit für bestimmte theologische Problemkreise steht. Stichworte wie „Bild Gottes“ und „neues Leben“, theologische Begriffe wie Buße und Willensfreiheit sowie erste Ansätze eines spiritualen Kirchengedankens kennzeichnen etwa das, was Weigel um 1564 bewegt. Hier gibt das neue Autograph zwar nicht Weigels Meinungen wieder, deutet aber immerhin seine Interessen an.

Es ist nicht leicht, die geschichtlichen Fragen des geistigen Werdens Weigels in ihrem rechten Maß zu sehen. Auf jeden Fall wird das Verstehen unserer neuen Quelle die Einsicht verstärken, daß die Legende von Weigel als dem „Schwärmer von Anfang an“, wie sie später die lutherische Orthodoxie zeichnete, eine nicht mehr aufrecht zu erhaltende Vereinfachung darstellt. Die künftige Weigel-Forschung wird vielmehr von der nüchternen Tatsache auszugehen haben, daß die

---

[72] S. 321, 45 ff.

[73] Vgl. Weigels Dialogus de Christianismo Kap. 7 (S. 174 ff.).

[74] Bekenntnisschriften S. 322, 3—8. — Die sonstigen Unterstreichungen Weigels bezeichnen nur Inhaltsangaben und enthalten kaum für seine Interessen charakteristisches Gut.

erste Beschäftigung Weigels mit seinen theologischen und frommen Grundproblemen sich im Rahmen seines Studiums der kirchlichen Lehre nach dem Augsburger Bekenntnis und der Apologie Melanchthons vollzogen hat. Zumindest in frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht beruhen daher die Anschauungen Weigels auf einer organischen Weiterentwicklung dieser seiner Hauptinteressen, die zugleich die frömmigkeitsgeschichtlichen Fragen seiner Zeit sind. Es darf nicht unbeachtet bleiben, daß Weigels Leben und Werk am Anfang jener großen Frömmigkeitskrise des deutschen Protestantismus im letzten Drittel des Reformationsjahrhunderts stehen, die erst jetzt sich unserem kirchengeschichtlichen Bewußtsein näher zu erschließen beginnt. Es gilt daher künftig auch, Weigels Stellung innerhalb der protestantischen Frömmigkeitskrise in der dritten nachreformatorischen Generation zu erfassen[75].

Zwanzig Jahre nach seinem Wittenberger Studium hat Weigel selbst noch den Schlußstrich unter unser Thema gezogen. In seinem „Dialogus de Christianismo“[76] von 1584 hat er der Confessio Augustana sein eigenes Bekenntnis entgegengestellt: „so habe ich mit diesem Gespräch gleich neben andern Christen wollen meine Bekenntnis tun, darauf ich gedenke zu beruhen und zu sterben“[77]. In ihm hat er von der Confessio Augustana, der doch die Arbeit seiner Jugend gegolten hat, erklärt, er lese „solcher Bücher wenig“[78]. Er hat sie darin zur Hauptautorität des verhaßten orthodoxen Concionators gemacht, während er über den „Auditor“, der doch so sehr Weigels Züge an sich trägt, noch im Tode den Vorwurf ergehen läßt: „er halte es nicht mit der Augsburgischen Confession“[79]. Und deren Verfasser ist jetzt nach dem Schüler Paul Ebers — und damit dem Enkelschüler Melanchthons! — überhaupt „kein Theologus, sondern nur ein Grammaticus, Graecus, aristotelischer Philosophus“ gewesen[80]!

---

[75] Zur Frage der protestantischen Frömmigkeitskrise am Ende des 16. Jahrhunderts muß hier auf das verwiesen werden, was der Verfasser in seinem Aufsatz „Lutherische Lebenszeugen“ (in dem Sammelwerk „Evangelisches und Orthodoxes Christentum“, herausg. von Ernst Benz und L. A. Zander, Hamburg 1952, S. 181 ff.) sowie in seinem Beitrag „Zum Verständnis Philipp Nicolais (im „Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung“, Band 9, Darmstadt 1958, S. 83—90) ausgeführt hat.

[76] Über die handschriftliche Überlieferung des Dial. de Christ. vgl. Zeller a. a. O. S. 61—62. Zitiert wird im Folgenden nach der Neuausgabe von Alfred Ehrentreich: Valentin Weigel, Gespräch vom wahren Christentum, Hamburg 1922, unter Berücksichtigung der handschriftlichen Lesarten.

[77] Dial. „Autor Dialogi ad Lectorem“ S. 211.

[78] ebd. Kap. 1 S. 37. Vgl. außerdem Kap. 1 S. 45. 49; Kap. 2 S. 75; Kap. 3 S. 84; Kap. 6 S. 166. 170; Kap. 8 S. 188; ferner Kap. 4 S. 117 („Menschenbücher“).

[79] Kap. 8 S. 188.

[80] Kap. 2 S. 72.

In gehobener Sprache hat Weigel selbst begründet, was ihn jetzt von dem einst so fleißig Erarbeiteten innerlich trennt: „Wie ich vor Jahren gen Schul ging, hab ich solche Ding alle gelernet, und nun höre ichs täglich von der Kanzel: Da ein anders der Glaube ist, ein anders Christus und sein Leben, ein anders die Buße, ein anders die Beichte, ein anders die Rechtfertigung, ein anders der neue Gehorsam oder satisfaction, ein anders die Taufe, ein anders die neue Geburt oder neue Kreatur, ein anders der Himmel, ein anders die Liebe, ein anders der Geist, ein anders die Haltung der Gebote Gottes, ein anders das göttliche Gesetze, ein anders das Evangelium etc. Aber ich sage in der Wahrheit: Alldieweil man nit von solcher artificata vel humana Theologia weichet und alle Ding in eins bringet, in Jesum Christum fasset, in das Kreuz etc., so wird Christus nur halb erkennet und halb geprediget. Da wird die Wirkung, Kraft und Leben Christi verleugnet. Es wird gefehlet des Glaubens, der Liebe, des Geistes. Da mag keine Verneuerung noch Besserung des Lebens folgen in der ganzen Welt, wie vor Augen“[81].

Weigels späterer innerer Abstand von der Augsburger Konfession beruht zunächst auf einer Kritik an ihrer Methode: sie macht aus dem Evangelium „definitiones“[82]. Stärker noch hat Weigel ihre lehrmäßige Unzulänglichkeit behauptet, und zwar in zweifacher Hinsicht: einmal gegenüber einer Theologie der „heiligen Biblia“[83], zum andern gegenüber Luther selbst „sonderlich in seinen ersten Schriften“[84]. Hierbei hat Weigel in ihr vor allem das „Paradoxon“ des Evangeliums[85] und die „Theologie des Kreuzes“[86] vermißt, wobei er die letztere freilich von der „unio essentialis credentis cum Christo“[87] aus versteht.

Aber der entscheidende Grund liegt tiefer. Es ist jene tragische Entdeckung Weigels, die zugleich die Ursache der Frömmigkeitskrise seiner Zeit enthüllt: Die totale Umfassenheit der Theologie, die „alle Ding in eins bringet“, ist für ihn und seine Generation zerbrochen.

---

[81] Kap. 3 S. 85—86.

[82] Kap. 6 S. 166: „Als erstlich können sie darum den gekreuzigten Christum nit predigen, daß keiner unter ihnen weiß, was Evangelium sei. Sie meinen, das sei und heiße Evangelium, so sie definitionem . . . aus der Augustana Confessione oder aus den Vätern gelernet haben und auswendig können . . ., wie ich vor Jahren auch gedachte, da ichs in Schulen gehört und gelernet hatte“.

[83] Kap. 1 S. 49.

[84] Kap. 2 S. 72.

[85] Kap. 6 S. 165: „daß Christi Evangelium ein lauter paradoxon ist wider alle menschliche Vernunft“.

[86] ebd. S. 166: „Evangelium ist nichts andres als Christus der Gekreuzigte selbst nach seiner Person außer uns und nach der lebendigen innern Kraft in uns“.

[87] ebd. S. 169.

Theologie und Frömmigkeit, Glaube und Leben sind auseinandergefallen. Darum wird Weigels Werk zum Versuch, in der großen Frömmigkeitskrise seiner Generation eine neue Theologie der Frömmigkeit zu entwerfen. Eine Theologie der „interna experientia“[88], die den „seligen Sprung“[89] wagt und den Mut zum eigenen Sehen, zum eigenen Glauben und zum eigenen priesterlichen Leben des Christen hat: „also sehe ich mit meinem eignen Auge durch Gott“[90]. Eine Theologie, für die „Christus und sein Leben ungeschieden sind“[91], in der Denken und Frömmigkeit „in eins“ gebracht sind.

Für die Ausprägung der Theologie Weigels sind freilich die neuen Einflüsse, die seit 1570 aus der Frömmigkeit der deutschen Mystik und seit etwa 1581 von der Kirchenkritik des Paracelsus her auf ihn einströmten, von stärkerem Gewicht gewesen als die einst so fleißig erarbeiteten Grundlagen seines Wittenberger Studiums. Aber für den, der auch in der Frömmigkeitsgeschichte nach dem Eigenständigen fragt, entfaltet hier wie überall das erste Suchen, das erste Auftreten eigener Interessen seinen eigentümlichen Reiz. In dieser Hinsicht ist auch das neue Weigel-Autograph von einzigartigem Wert.

DIE BERLINER JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFTLICHE KRITIK

FRITZ SCHLAWE

Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus

I.

Der eigenen Weltansicht ein möglichst weittönendes Organ zu verschaffen, wurde in jener Epoche der Geistesgeschichte ein sinnvolles, lockendes und oft versuchtes Unternehmen, als einerseits das Individuelle als solches sich ausgebildet und andererseits die ‚Bildung' weitere Kreise und Stände ergriffen hatte. So haben viele der hervorragenden Geister des 18. Jahrhunderts — und ihnen folgten die Romantiker — Zeitschriften herausgegeben, die unverkennbar den Charakter ihrer Schöpfer trugen, und neben ihrem Bildungszweck als Ma-

[88] Kap. 2 S. 77.
[89] Kap. 4 S. 112.
[90] Kap. 4 S. 126. Vgl. die erkenntnistheoretischen und kirchenkritischen Schriften Weigels, besonders „Gnothi seauton“ und „Von der Vergebung der Sünden“.
[91] Kap. 1 S. 49. — Hieran knüpft dann Johann Arndt mit seinem „Wahren Christentum“ an.

nifestationen eben individueller Ansichten zugleich eine Art von Propagandawirkung haben sollten und hatten; wir erinnern an die Blätter von Bodmer und Breitinger, von Gottsched, Lessing, Schubart, Wieland, an Schillers ‚Horen' (1795/97), an Fichtes ‚Philosophisches Journal' (1797/98) und der Brüder Schlegel ‚Athenäum' (1798/1800), und an die Zeitschriften von Tieck, Kleist und Arnim. Ein großgedachter Plan der Schlegel aus dem Jahr 1800, die Gründung eines Rezensierorgans ‚Jahrbücher der Wissenschaft und Kunst für Deutschland' wurde leider nicht verwirklicht; interessant ist an diesem Vorhaben, das manche Ähnlichkeit mit den späteren Berliner Jahrbüchern aufweist, insbesondere das Ziel einer Vermittlung von Wissenschaft und Leben[1]. Den genannten Schöpfungen stand, von der Welt der bloß unterhaltenden Zeitschriften abgesehen, das ältere rein gelehrte Journalwesen gegenüber, oft durch gelehrte Korporationen, Sozietäten aus Universitätskreisen vertreten[2].

Hegel hatte die Bedeutung eines periodischen Äußerungsmittels früh erkannt, wie aus der Gründung des ‚Kritischen Journals' mit Schelling schon 1802 hervorgeht[3]. Er, der bereits als Gymnasiast mit Vorliebe Literaturzeitungen las, und hierdurch seine kritische Anlage glücklich bildete, eröffnete das Journal mit einem Aufsatz über das Wesen philosophischer Kritik, und 4 Jahre später schrieb er Maximen zur Gestaltung eines Journals der Literatur nieder. Kritik sollte nach ihm, als produktive Reproduktion, die das besprochene Werk nicht von oben herab mit Lob und Tadel belege, sondern es sich selbst charakterisieren lasse (!)[4], auf den Fortschritt der Wissenschaft hinwirken; weder sollte sie der Mittelmäßigkeit aufhelfen, noch die Überlegenheit des Rezensenten zur Schau stellen, sondern unverwandt den Inhalt im Auge haben. Nach dem Fehlschlagen des ‚Kritischen Journals' plante Hegel neue Zeitschriften[5] — eine Tätigkeit, die ihm sehr am Herzen lag. In Heidelberg dann nahm Hegel tätigen Anteil an den dortigen Jahrbüchern und redigierte die ihm anvertraute Abteilung,

---

[1] Vgl. J. Bobeth, Die Zften. der Romantik, 1911, S. 79, und Walzels Einleitung in dem gleichnamigen bilbliographischen Band, hgg. v. Houben-Walzel, 1904.

[2] Zur period. Literatur vgl. grunds. die Arbeiten von E. H. Lehmann und von G. Menz; insbes. P. Feldkeller, Das philos. Journal in Dtld., in Reichls Philos. Almanach auf d. Jahr 1924, S. 302/462.

[3] Vgl. Feldkeller a. O. S. 446 ff.

[4] Entsprechend gewandelt bildet dieses Prinzip noch die Ausgangsstellung der ‚absoluten Kritik' der Bauer'schen Literatur-Zeitung (Bln. 1844); vgl. meinen eben in ‚Die Welt als Geschichte' erscheinenden Aufsatz über die junghegelsche Publizistik.

[5] Hegel an Kastner, 15. XI. 1805, an Niethammer, 17. IX. 1806, 30. V. 1807; in Hoffmeisters Ausgabe der Briefe von und an Hegel, 1952 ff.

so gut es ging, in seinem Sinne. Durch seine Berufung nach Berlin plötzlich in den Mittelpunkt des geistigen Lebens versetzt, erkannte Hegel sogleich, welche gute Gelegenheit sich nun zur Verwirklichung seiner Zeitschriften-Pläne bot, zumal es notorisch an einer würdigen Vertretung der literarischen Kritik ganz mangelte, und er reichte dem Unterrichtsministerium eine Denkschrift hierüber ein[6]. Zwar schrieb er die geliebte Kategorie des ‚Objektiven' groß über seinen Plan und wollte, nach dem Vorbild des ‚Journal des savants', dem Staate die Leitung des künftigen Instituts anvertrauen; aber selbstverständlich sollte die ‚objektive' Grundlage aller Kritik seine Philosophie bilden, wodurch sich das Ganze mehr dem früheren Zeitschrift-Typus individueller Prägung annähert. Diesen persönlichen Charakter der Neugründung verrät auch die Entrüstung, mit der Hegel eine Gleichsetzung der neuen Zeitschrift mit den herkömmlichen Rezensieranstalten zurückwies, welche freilich z. T. in gelehrtem Kleinstreit und Pedantismus versunken waren. Wie diese zwar von Gelehrten geschrieben, sollte doch das neue Organ — hier zugleich an die großen Vorbilder erinnernd und zugleich auf Neues vorausweisend — sich nicht an das rein gelehrte, sondern an das größere gebildete Publikum wenden.

Zweifellos gingen Hegels Bemühungen um eine Zeitschrift, die ja mittelbar das Ziel einer autoritativen Leitung der deutschen Literatur hatten, aus dem lebhaft betriebenen Versuch einer Schulgründung hervor, jener „unerträglichen Parteimacherei" (Boeckh!), deretwegen er den besten Männern verhaßt wurde. „Diese Bewegung — schrieb Fr. Perthes — und der ganze Kreis, der sie mit großer Geschäftigkeit unterhält, kann nicht zum Guten führen; dafür spricht schon die Richtung Vieler, die in demselben hantieren, mehr aber noch, daß so hervorragende Männer wie Savigny, und die Humboldts, wie Niebuhr und Ritter, wie Schleiermacher, Nitzsch und Neander sich völlig ferne halten . . ."[7]. In der Tat schieden sich hier die Geister mit bedeutender Strenge; zum Beispiel mußte Boeckh seinen — übrigens nicht ganz freiwilligen — Eintritt in die Redaktion der Jahrbücher mit dem Verluste aller Beziehungen zu Niebuhr bezahlen, der diesen Schritt geradezu als Verrat ansah[8]. Die Sprengung der Herrschaft der Berliner Gelehrten-Aristokratie, die „Umwandlung in dem Leben der gelehrten Kreise Berlins, in welche Hegel wie eine zersetzende Säure,

[6] Vgl. Hegels Werke, 1. Ausg. Bd. XVII, 1854, S. 368 ff.
[7] Fr. Perthes-Biographie von Cl. Th. Perthes, Gotha 1872, Bd. III, 229 f.
[8] Vgl. M. Lenz, Geschichte der Univ. Berlin, Bd. II, 1, S. 294 Anm.

wie ein wahrhaft chemisches Element eingriff“[9], hat Heinrich Leo später mit kritischem Scharfblick (doch immerhin mäßig) in einem interessanten Aufsatz dargestellt, den Hellmut Diwald eben hier zuerst veröffentlicht hat. Übrigens bekannte doch selbst Perthes 10 Jahre später: „Hegel muß nicht allein ein ausgezeichneter Geist, sondern auch ein Mann von großer Kraft des Charakters gewesen sein, sonst hätte er einen solchen Kreis von Kämpfern nimmermehr bilden können.“[10] Die Neugründung entsprach aber auch einem wirklichen Bedürfnis; weder die Hallische oder Jenaer Literaturzeitung, die Heidelberger Jahrbücher, die Göttinger Gelehrten Anzeigen, noch die Kieler Blätter — von Dahlmann und seinen Genossen — oder das von Niebuhr und seinem Kreis in Bonn herausgegebene ‚Rheinische Museum' genügten höheren Anforderungen. Nur die Zeitschrift ‚Hermes' — nach Vorbild der Edinburgh Review gegründet, in Fries' Geiste redigiert — entsprach etwa den Vorstellungen eines schon damals so scharfsichtigen Kritikers wie Arnold Ruge, der Anfang der 30er Jahre die wissenschaftlichen Periodica erbarmungslos Revue passieren ließ[11]. Die klugen, ‚objektiven', auf Auswahl, Feststellung der Fortschritte der Wissenschaft und überschauende Beratung zielenden Redaktionsprinzipien ähneln übrigens zum Erstaunen den Hegelschen Leitsätzen! Ruge bezeichnete das Journal als das einzige, welches „die Idee der Geschichte des Geistes auf eine durchgreifende klare Weise“ gefaßt habe.

Das Ministerium ging auf Hegels Plan nicht ein, und so blieb das Unternehmen eine Weile liegen; Hegel war wohl durch seine Lehrtätigkeit zu sehr in Anspruch genommen, als daß er selbst zur Gründung des geplanten Blattes hätte schreiten können. Natürlich ließ er darum von seinem Vorhaben nicht ab; an Hinrichs schrieb er, indem er die ‚Neue Berliner Monatsschrift für Philosophie, Geschichte, Literatur und Kunst' guthieß: „Es muß immer wieder auf verschiedene Weise die Sache an das Publikum gebracht werden“ (7. IV. 1821). Diese Monatsschrift war ja tatsächlich das erste hegelisch getönte Journal[12], das 1821 in zwei Bänden erschien, herausgegeben von

---

[9] H. Leo, Der Hegelianismus in Preußen, 1838/39, veröffentl. durch H. Diwald in ZRGG Bd. X, 1958; S. 56. Vgl. dazu Hegel an Niethammer, 9. VIII. 1827.

[10] Cl. Th. Perthes, a. O. Bd. III, 386 f.

[11] In den Blättern f. literar. Unterhaltung, März 1831.

[12] Vgl. M. Lenz, a. O. Bd. II, 1, S. 306. Hinrichs vermutete — wie andere —, daß Hegel die Zeitschrift redigiere. Dagegen äußerte dieser in dem eben angezogenen Brief an Hinrichs (Hoffmeister-Ausg. Bd. II): „Es ist freilich viel von mir darin die Rede, aber um so weniger sollte man den Verdacht hegen, daß ich daran Anteil habe.“

Fr. Förster; E. H. G. Christiani scheint sich an der Redaktion beteiligt zu haben. Die Zeitschrift behandelte die verschiedensten Dinge — Schillers Naturphilosophie, Ereignisse des Berliner Theaterlebens, Politisches usf. —, oft mit spürbarer Tendenz. Von den wenigen Mitarbeitern, die sich namentlich nannten, ist Carové zu erwähnen; unter den Anonymen ließ sich nur v. Henning nachweisen. Vor allem aber war es Hegels Jünger Ed. Gans, der die Sache tatkräftig verfolgte. Die Erzählung, die er selbst über die Vorgeschichte der Gründung der ‚Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' veröffentlich hat[13], ist nicht genau. Gans will Cotta 1825 in Paris von einem großen Vorhaben erzählt und ihn, von Cotta nach Stuttgart zur Angabe seiner Pläne eingeladen, dort besucht und für die Herausgabe einer kritischen Zeitung gestimmt haben. In einem Brief von Gans an Cotta vom 20. XII. 1825, geschrieben in Stuttgart[14], heißt es dagegen: „Als ich auf meiner Rückkehr von Paris in Carlsruhe vorgestern Herrn Robert sprach, machte ich ihn mit einem Plane bekannt, den Herr Cousin und ich in Gemeinschaft mit der Redaktion des ‚Globe' und mancher anderer deutschsprechender Gelehrter entworfen hatte, um künftig deutsche und französische Literatur in eine solche Verbindung zu setzen, die nicht lediglich zum äußeren Vorteil der Franzosen ausfiele: ich war erstaunt, von Herrn Robert zu vernehmen, daß Ähnliches in noch weit großartigerem Maßstabe von Ihnen, Herr Baron, vorgehabt wird [!], und daß Herr Robert zur Ausführung dieses Planes ersehen worden. Die Notizen, teils zur Berichtigung irriger Vorstellungen über Personen und Sachen, die ich mitteilen konnte, und der Wunsch, so glücklich zusammentreffende Absichten zu vereinigen, vermochten Herrn Robert, mich aufzufordern, nach Stuttgart zu reisen, um womöglich Ew. Hochwohlgeboren von dem, was ich in Paris erfahren hatte, zu unterhalten . . .".

Wenigstens die Hauptzüge des Cotta'schen Vorhabens wollen wir hier angeben; den ‚Plan zu einer in Paris zu redigierenden und in französischer Sprache zu erscheinenden Anzeige der merkwürdigsten Schriften, welche in allen Fächern der Kunst und Wissenschaft und in deutscher Sprache alljährlich herauskommen, jedoch mit Ausschluß aller derer, die nur ein lokales, oder sonst besonderes, und kein allgemeines Interesse haben, sowie auch der rein theologischen', aus dem

---

[13] ‚Die Stiftung der Jbü. f. w. Kr.', in: Rückblicke auf Personen und Zustände, Bln. 1836, S. 215 ff. Die Anmerkungen Hoffmeisters (Bd. III, 390 ff.) sind entsprechend zu berichtigen.

[14] Bewahrt im Cotta-Archiv — Leihgabe der Stuttgarter Zeitung — des Schiller-Nationalmuseums Marbach.

Sommer 1825, fand ich (in der Handschrift Roberts) im Cotta-Archiv — Leihgabe der Stuttgarter Zeitung — des Schiller-Nationalmuseum Marbach. Wie bedeutend Joh. Fr. Cotta das deutsche Zeitschriftenwesen gefördert hat, ist bekannt[15]. Eine ähnliche Idee, wie sie ihm nun vorschwebte, scheint er schon 1804 ff. in der Zeitschrift ‚Archives litteraires' verwirklicht zu haben[16]. Zeitgenössischen Bestrebungen entsprechend suchte Cotta nun „durch diese literarische Anstalt die beiden gebildetesten Nationen des Kontinents miteinander in geistige Berührung zu bringen; sie auf dem unblutigen Kampfplatz der Kunst und der Wissenschaft nach und nach zu befrieden und zu befreunden." Daneben hoffte er auf Eröffnung eines neuen Marktes für die deutschen Geisteserzeugnisse. Bemerkenswert ist ferner die Betonung des Prinzips der Auswahl der zu besprechenden Schriften; hier wie in Einzelheiten der geplanten praktischen Durchführung zeigt sich eine erstaunliche Nähe zu den Plänen Hegels. Dieses Auswahlprinzip, vor allem aber die Proklamation der Unabhängigkeit des Blattes — seine Richtung könne „nicht die eines besonderen Landes, einer besonderen Denkungsart, einer einzelnen politischen Kaste, einer einzelnen ästhetischen oder wissenschaftlichen Koterie" sein! — entspricht ganz dem großzügigen Geiste der Planungen Cottas. Vor allem im Hinblick auf die später gegründeten Berliner Jahrbücher, die das politische Gebiet grundsätzlich ausschlossen, muß hervorgehoben werden, daß hier ausdrücklich Mitarbeiter auch für politische Fragen namhaft gemacht wurden, und zwar ein Varnhagen, ein Wangenheim, ein Rotteck und Gans! Ebenso ergötzlich wie bedeutsam ist in diesem Zusammenhang der Ausschluß Wiens aus der Liste der korrespondenzfähigen Städte. Überhaupt geht ein jugendlicher, ja ein freisinniger Geist durch den ganzen Plan; und hier ist gleich charakteristisch die Kampfansage gegen den Obscurantismus „als gegen den Erbfeind alles geistigen Auf- und Vorstrebens", wie die Ausschließung der älteren, „von der Welt zurückgezogenen" Gelehrten von der Mitarbeit; aber ebenso sehr die erstrebte lebendige Wirkung, durch die Verbindung der geplanten Zeitschrift mit einer Lesehalle in Paris, in der die besprochenen Werke ausgelegt werden sollten[17].

Als nun Gans bei ihm vorsprach, zeigte sich Cotta bereit, mit Berlin zusammenzuarbeiten; doch äußerte er in der Folge, Robert gegen-

---

[15] Manche der von dem immer regen Verleger geplanten Zeitschriften sind nicht zustande gekommen; Hinweise auf größere Pläne in H. Schillers Teilausgabe der Briefe an Cotta, Bd. II, 1927, S. 335 ff., 18. f.

[16] Den Hinweis auf diese seltene und vergessene Zeitschrift verdanke ich Frau Dr. Lohrer, Cotta-Archiv Marbach.

[17] Soweit der genannte Plan.

über, den Gedanken, Hegel sei der Mann nicht, der an der Spitze eines kritischen Instituts stehen könne, und verfolgte nebenher seinen eigenen alten Plan[18]. Bemerkenswert bleibt, wie sich da Ludwig Robert, der Bruder der Rahel, für Hegel bei Cotta einsetzte; er gab die Schwerbeweglichkeit der Hegelschen Sprache zu, und fuhr dann fort: „Dennoch aber — und ich bitte zu glauben, daß ich mich nicht zu seiner Philosophie bekenne — ist Hegel ein Mann von solchem Tiefsinn, von solchen großen und vielfachen Kenntnissen, von solch einem gesetzten Alter und von solch einem europäischen Ruf, daß keine deutsche kritische Anstalt sich rühmen kann, einen solchen Namen an ihrer Spitze zu haben[19]. Angesichts des notorischen Verfalls der deutschen gelehrten Zeitschriften beschwor er Cotta, einem Mann „von dem Feuer wie Gans" und einem Hegel die Führung des geplanten großen Blattes zu übertragen.

Gans ging, nach Berlin zurückgekehrt, zu Hegel — der nun doch viele Bedenken äußerte — und zu Varnhagen — der begeistert beitrat —, und man besprach sich im engsten Kreise. Gans' Vorschlag, das künftige Blatt als ‚Wissenschaftszeitung' dem angesehenen Cottaschen Literaturblatt[20] anzuschließen, wurde verworfen. Im Juli 1826 lud Hegel die Kollegen Hufeland, Ritter, Marheineke, v. Raumer, Boeckh, v. Henning, Bopp, Dirksen, Schultzenstein, Gans, Leo, ferner v. Streckfuß, Joh. Schulze, Varnhagen, Pohl und Waagen in sein Haus, und am 23. Juli 1826 konstituierte sich dort, als Herausgeberin der künftigen Zeitschrift, die ‚Sozietät für wissenschaftliche Kritik'. Altenstein sah mit Vergnügen zu, und selbst Kamptz war gewonnen[21]. Diese Gründung ist gewiß nicht von ungefähr geschehen. Der erste Hegelsche Entwurf einer Berliner Literaturzeitung stammte aus einer Zeit, in der Hegel noch hoffen durfte, in die Akademie aufgenommen zu werden; hier war eine Zusammenarbeit von Universität und Akademie vorgesehen. Diese Hoffnung hatte sich ja dann als trügerisch erwiesen, und es liegt nahe anzunehmen, daß Hegel — vielleicht auch in Erinnerung an die Gründung der Berliner Akademie durch Leibniz als eine ähnliche ‚Sozietät' — sich gleichsam seine eigene Akademie schaffen wollte. Nach z. T. leidenschaftlichen Auseinandersetzungen

---

[18] Zum Fortgang des Unternehmens von Cotta vgl. Rob. Marquant, Un essai de création d'un Institut allemand à Paris en 1826, Etudes Germaniques, 12. Année, 1957, Nr. 2. Übrigens: Briefe an Cotta, Bd. II, 318 ff.

[19] Robert an Cotta, 16. IV. 1826; ebd.

[20] Vgl. Karla Johns, Das deutsche Literaturblatt, Stuttgarter Zeitung, Jan. 1957.

[21] Vgl. Varnhagen, Blätter aus d. preuß. Gesch., Bd. IV (1869), 93. Übrigens P. Feldkeller, a. O. S. 370 ff.

einigte man sich über die — sehr streng ‚objektiven' — Grundsätze[22]; weder von Staatsaufsicht war nun die Rede, auf die sich Altenstein nicht hatte einlassen wollen, noch von der Verbindung mit Paris (doch tauschte man später mit der Zeitschrift ‚Globe' Exemplare aus). Unvermutete Schwierigkeiten tauchten da auf, als Gans, Generalsekretär der Sozietät, sich zu Verlagsverhandlungen nach Stuttgart begab. Die bayrische Regierung hatte inzwischen Cotta' angesonnen, eine Literaturzeitung der neuen Münchener Universität und der Akademie herauszugeben; er schlug Gans nun, gegen dessen Bedenken[23], eine Vereinigung der beiden geplanten Institute vor[24], schloß aber, nachdem sich Gans in München überzeugt hatte, daß eine Münchener Literaturzeitung entfernt nicht zu erwarten stehe, endlich doch den Vertrag mit der Berliner Sozietät. Deren Rücksichtnahme auf die Münchner ging so weit, daß sie, gegen den Brauch, aus dem Titel ihrer Zeitschrift den Herkunftsort fortließ[25]!

Mit dem 1. Januar 1827 begannen die Jahrbücher, in wöchentlichen Lieferungen, zu erscheinen; sie besprachen 20 Jahre lang auf jeweils 1000 zweispaltigen Seiten die wichtigsten Neuerscheinungen. Die Zeitschrift hat drei Entwicklungsstadien durchgemacht. Zuerst stand die Verbreitung der Lehre im Vordergrund, bei großer Empfänglichkeit für schulfremde, aber neutrale Beiträge; mit Hegels Tode, der dem Blatt den Nimbus seines Namens nahm, engte sie sich ideell leicht ein, was schon die Tatsache verrät, daß z. B. W. v. Humboldt, Rust, Drumann, Gesenius und Wackernagel nach 1830 dem Blatt nichts mehr beigesteuert haben. Die — aggresive — Verteidigung der Lehre war nun Hauptaufgabe der Jahrbücher. Endlich, nach dem Zerfall der Schule und dem Einbruch der Reaktion unter Friedrich Wilhelm IV. vegetierte das Blatt, immer weiter sinkend, als zweitrangige Literaturzeitung, um 1846, von fast allen namhaften Hilfskräften verlassen, einzugehen.

Krisenreich war das Unternehmen freilich von Anfang an. Schon vor dem Erscheinen der ersten Nummer, bloß auf die Ankündigung der neuen Jahrbücher in der Augsburger Allgemeinen Zeitung hin

---

[22] Vgl. Ed. Gans, a. O. S. 235 f.

[23] Nicht umgekehrt, wie Gans es dort schildert.

[24] Wenn Max Lenz in seiner Gesch. d. Berliner Univ. (II, 1, S. 309 f.) schreibt, Hegel habe Cottas Plan im Sinne geistiger Vereinigung der Nation, somit halb politisch aufgefaßt, so ist ihm der durchaus humoristische Ton des ganzen Briefes entgangen, der nur eine ironische Deutung der zit. Briefstelle zuläßt.

[25] Zur Befriedigung König Ludwigs v. Bayern — der ihn mit dem ganzen Verlag nach München haben wollte — gründete Cotta dann in München eine Zweigniederlassung und gab dort die Zft. ‚Das Ausland' heraus.

hatte Börne in einer kleinen Streitschrift[26]) seine „Angst" vor der „Wolke am reinen Himmel der deutschen Wissenschaft" ausgesprochen; er fürchtete, die geheimnisvolle Berliner Gesellschaft „möchte die Freiheit der deutschen Kritik, und als Folge, die der Wissenschaft überhaupt, gefährden". In seinem neuen Blatt, der ‚Mitternachtszeitung', griff auch Müllner die ‚Hegelzeitung' an. Ernsthaftere Störversuche gingen von den Berliner Buchhändlern aus, die sich durch den auswärtigen Druck und Verlag der Jahrbücher verletzt fühlten und benachteiligt sahen; ein von Reimer versuchtes Gegenunternehmen aber scheiterte. Auch Schelling wollte dann angeblich ein Gegenunternehmen starten[27]). Endlich auch die Kirchenpartei war nicht untätig; will Hengstenberg seine ‚Evangelische Kirchenzeitung', die zum Kampforgan der Rechtgläubigkeit gegen die Spekulation wurde, auch nicht gerade gegen die Berliner Jahrbücher gegründet haben, so faßten sie doch seine Parteifreunde schon damals als Gegengewicht auf gegen die „kräftige Lüge der Hegelschen Verrücktheit. Ich sehe in ihr nur die letzte Anstrengung des Menschenwitzes zum philosophisch-babylonischen Turmbau; à bas la philosophie!. Neben dem Worte Gottes ist die Philosophie ein Pleonasmus"[28])!

Dazu gab es laufend interne Schwierigkeiten; denn Hegel „wurde immer schwieriger, tyrannischer und benahm sich in den Sitzungen so sonderbar, daß die ganze Gesellschaft fühlte, so könne es nicht weitergehen" (Varnhagen an Rosenkranz, aus der Erinnerung, am 24. IV. 1840); es gab heftige Zusammenstöße, bei denen vor allem Varnhagen sich für die Sache einsetzte[29]). Ferner erwies sich der Geschäftsgang als unhaltbar schwerfällig, mit den dauernden Konferenzen der Sozietät, der Begutachtung jeder Arbeit durch zwei Referenten und die Gesamtheit, der Präsentation jedes neuen Mitglieds usf. Beim Publikum fand die ‚objektive Form' der Rezensionen so wenig Anklang, daß die Abnehmerzahl nach dem ersten Jahrgang von 400 auf 200 herunterging, und nun auch eine geschäftliche Krisis eintrat. Im ganzen Jahrgang waren nur 76 Bücher besprochen worden! Dem Leser konnte eine so gelehrte Fachkritik, wie sie Bopp über Grimms

---

[26]) ‚Einige Worte über die angekündigten Jbü. f. w. Kr.', Hdbg. 1826.

[27]) Das schrieb W. Hauff an Cotta aus München, 28. VIII. 1827; Bfe. an Cotta Bd. II, 461.

[28]) So Heinroth an Hengstenberg zur Gründung der EKZ; J. Bachmann, ‚Hengstenberg . . .', Bd. II, 72; diese Tendenzzeitung rief eine ‚Oppositionsschrift' ins Leben, die Fries u. a. 1828—31 in Jena herausgab, vgl. Bachmann, a. O. Bd. II, 171.

[29]) Vgl. Varnhagen an Rosenkranz ebd., Gans a. O., Rosenkranz, ‚Von Magdeburg nach Königsberg', 1873, S. 487.

Deutsche Grammatik lieferte — hielt sie Humboldt auch für ein Meisterstück vergleichender Grammatik —, oder auch Daubs umfangreiche Besprechung von Marheinekes Dogmatik nicht gefallen, in der kein Wort über das besprochene Werk stand, die, in stärkstem Hegelschem Idiom abgefaßt, Freund Niethammer Hegel gegenüber geradezu eine „taube Nuß" nannte[30]. Selbst Hegel schienen die Jahrbücher „gegen die im ersten Plan ausgemachte Ansicht" bald zu gelehrt gediehen[31]. Drastisch schilderte die Aufnahme der Jahrbücher im Publikum Böttiger, der zuerst für sie in der Allgemeinen Zeitung eingetreten war[32]. Fast alle Arbeiten waren zu weitschweifig gefaßt; die gleichlautenden Anklagen Goethes gegen den ungünstigen Einfluß der spekulativ-philosophischen Redeweise auf den deutschen Stil (zu Eckermann), Schopenhauers gegen den vornehm-seinsollenden, gründlich-wissenschaftlichen Stil mit seinen langen gedankenleeren Perioden (in den Parerga, speziell gegen die Berliner Jahrbücher), wie später Nietzsches gegen „die verruchtesten aller Deutsch-Verderber, die Hegelianer" (in der 1. Unzeitgemäßen Betrachtung) waren leider nur zu berechtigt. Die ganze Form der Kritik konnte sich nicht behaupten. Ruge tadelte in der erwähnten Übersicht über die zeitgenössischen Periodica, bei aller Anerkennung ihres straffen Zuges, die Berliner Jahrbücher heftig wegen ihrer preußisch-hegelischen Überheblichkeit und fand besonders anstößig die „höchst arrogante Erklärung: ‚Wiederherstellerin einer wissenschaftlichen Kritik werden zu wollen'[33]". Mit Bedauern sahen die Schüler strikter Observanz die ‚Vorzüge' ihrer Zeitschrift allmählich schwinden, so weitgehend, daß schließlich sogar Anonymität unterlief, die anfangs als Banditenwesen, als der Fluch der kritischen Literatur verurteilt worden war; und sie vermerkten mit Resignation, wie im selben Maße die Zeitschrift in der Gunst des Publikums stieg. Als die tüchtige Büchnersche Literaturzeitung erschien, wünschte z. B. Rosenkranz, die Jahrbücher sollten „ihren früheren Standpunkt" wieder einnehmen und alle Anzeigen um der Anzeige willen jenem Blatt überlassen (an Varnhagen, 11. XI. 1834). Gans, der Generalsekretär, hatte in der ersten Not, einer Aufforderung Cottas entsprechend, das Ministerium Altenstein um Hilfe gebeten, die denn auch künftig gewährt wurde; bei den Mitarbeitern drang er darauf, daß die Anzeigen kürzer und lesbarer abgefaßt würden. Neben Gans erwarben sich in

---

30) Bfe. von u. an Hegel, in Hoffmeisters Ausg. Bd. III, 217; Rosenkranz, a. O. S. 339.
31) Hegel an Niethammer, 9. VIII. 1827, Bfe. Bd. III.
32) Vgl. Briefe an Cotta, Bd. II, 279 ff.
33) Blätter f. liter. Unterhaltung, März 1831, S. 375 ff.

dieser Periode hauptsächlich Varnhagen, Marheineke und Joh. Schulze Verdienste um die Zeitschrift; Schulze, der Dezernent für das Universitätswesen im Kultusministerium, ein naher Vertrauter von Altenstein, durch dessen Zulassung in die Sozietät Altenstein Hegels Verstaatlichungsabsichten entgegengekommen war[34]. Mit Jahresbeginn 1828 übernahm Leopold D. v. Henning die Redaktion der Jahrbücher, der sie bis zum Ende führte.

Alle die Krisen konnten den Berliner Jahrbüchern freilich nicht gefährlich werden, denn tatsächlich stand die Intelligenz ganz Deutschlands hinter ihnen. Die Redaktion bildeten die oben genannten Gelehrten; nur Raumer war ihr bald wieder entwichen, gehörte jedoch weiterhin der Sozietät an. Diese wuchs im Lauf des ersten Jahres von 62 auf 137 Mitglieder an; Goethe — der die Jahrbücher mit Beifall, aber gelegentlichem Kopfschütteln las[35] — trat der Gesellschaft bei, ferner Baader, Wilhelm v. Humboldt, A. W. Schlegel, Creuzer, Thibaut, Wangenheim, Pfuel, Baer, Rühle v. Lilienstern, Ludwig Robert, Graff, Boisserée, Welcker, Gesenius, Carus, Trendelenburg, Ewald u. a.; bald stieg die Mitgliederzahl auf 160, 180. Fachvertreter verschiedener Geistesrichtungen wurden damals willkommen geheißen, wenn sie einen Namen brachten; auch wenn sie, wie Humboldt, eintraten, um anzudeuten, daß die Sozietät sich nicht als die Schule Hegels sich zu betrachten habe[36]. Tatsächlich erschienen in den ersten Jahrgängen Arbeiten von Streckfuß, Graff, Hirt, Boeckh, Varnhagen, Rumohr, Drumann, Purkinje, Bopp, Göttling, Carus, Immermann, Trendelenburg, Ewald, Phillips, die doch zu dem System als solchem nicht in Beziehung standen. Hegel weigerte sich nur, hier freilich entschieden, gegen die Aufnahme von Anhängern anderer philosophischer Ansichten — und gegen die Einladung Schleiermachers zum Beitritt.

Hegel selbst beteiligte sich nicht nur eifrig an der Redaktion der Zeitschrift, die seine Lehre in ganz Europa verbreiten half und seine Schulgründung erst vollendete, sondern schrieb auch mehrere bedeutende Rezensionen. Im ersten Jahrgang besprach er W. v. Humboldts Abhandlung über das Indische Religionssystem — nicht gerade zu dessen Zufriedenheit, obwohl er Hegel schmeichelhaft dankte[37]. Gei-

---

[34] Vgl. M. Lenz, Gesch. d. Bln. Univ. Bd. II, 1, S. 342.
[35] Vgl. seinen Brief an Hegel vom 17. VIII. 1827.
[36] Humboldt an Gentz, Werke (Schlesier) Bd. V, 298.
[37] Humboldt an Hegel, Bfe. von u. an Hegel (Hoffmeister), Bd. III, 152; Humboldt an Gentz, a. O. Bd. V. 288.

stesgeschichtlich wichtig ist der Kern seiner Stellungnahme: gegen die Ansicht der Vollkommenheit eines Urzuständlichen. Im folgenden Jahr brachte Hegel, Solgers nachgelassene Schriften nicht ohne Anerkennung besprechend, alles vor, was er gegen die Romantik auf dem Herzen hatte, soweit er es nicht schon in seinen Vorlesungen ausgesprochen hatte, und gab damit Anstoß zu der ausgedehnten Romantik-Kritik seiner Jünger. Hamanns Werke besprach er einsichtig, doch mit Kritik. 1829 begrüßte er in folgenreicher Rezension von Göschels ‚Aphorismen über absolutes Wissen und Nichtwissen' dessen Versuch, Hegels System christlich zu interpretieren, und sanktionierte damit gleichsam diese reaktionäre Vermengung von Philosophie und Religion, die zum Streitapfel seiner Schüler werden sollte. Dann trat er mit „großartiger Schulmeisterlichkeit", von seinen Freunden getrieben, gegen die ersten Gegner seiner Philosophie auf, brach aber leider die ihm unerfreuliche Arbeit ab, ehe er zur Besprechung der wichtigsten Schrift gekommen war, der von Weiße, den selbst sein Freund Daub als einen „Gegner, der Ihrer würdig ist" bezeichnet hatte[38]. Die letzten beiden Rezensionen, die er schrieb, richteten sich merkwürdigerweise gegen Anhänger jener Richtungen, die seiner Schule später am schärfsten entgegentreten sollten, gegen Herbartianer und Schellingianer (über Idealrealismus, gegen den Herbartschüler Ohlert; gegen Görres Vorlesungen über Weltgeschichte mit ihrer Zahlenmystik).

Bald nach Hegels Tode war, nachdem schon 1829 der Druck von Augsburg nach Berlin verlegt worden war, der Verlag der Jahrbücher an das Haus Duncker und Humblot in Berlin übergegangen, das damals schon in hohem Ansehen stand; es verlegte nicht nur die posthumen Ausgaben der Werke Hegels und die Schriften der bedeutenderen Hegelschüler, sondern zählte auch Meister der Geschichtsschreibung zu seinen Verlagsautoren, Ranke und Bekker. Nun, bei auch äußerlich verbesserter Qualität, erreichten die Jahrbücher den Gipfel ihres Rufes und ihrer Verbreitung. Die Zahl der besprochenen Bücher stieg auf 300 im Jahr. „Es gab in den ersten 30er Jahren keine deutsche Zeitschrift, die an geistiger Bedeutung den ‚Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik', dem Parteiorgan Hegels und seiner Schüler, gleichgekommen wäre."[39] Ludwig Feuerbach nahm 1834 die Einladung zur Mitarbeit an: „Es ist doch eines der achtbarsten, wo nicht das achtbarste wissenschaftliche Institut für seine Zeit."[40]

---

[38] Bfe. von u. an Hegel, Bd. III, 253.
[39] Rud. Haym, ‚Max Duncker', 1891, S. 25.
[40] An Chr. Kapp, 16. V. 1834; Bfw. zw. Feuerbach und Kapp, 1876.

Der Gründung der Berliner Jahrbücher folgte im Sommer 1828 in Holland die Gründung einer hegelischen ‚Zeitschrift für Philosophie', die zwei Jahre lang erschien und insgesamt 70 Bogen stark wurde; Herausgeber und Mitarbeiter waren Hegels Verehrer W. Kiehl, van Ghert und Bakker Korff. Die Zeitschrift hat wenig Einfluß gehabt[41]). Die große deutsche Zeitschrift belebte vor allem aber das deutsche Journalwesen und rief, in Zusammenwirkung mit den Zeitereignissen, Nebenbuhler und Feinde auf den Plan. Wolfgang Menzel kündigte die Umgestaltung seines Literaturblattes an, das zu einem „die neueste Literatur umfassend, administrativ und in Massen behandelnden", nach einem „großen literarhistorischen Prinzip" geleiteten „freimütigen kritischen Blatt" reformiert werden sollte[42]). Raumer hatte 1830 (bis 1838, dann bis 1892) sein ‚Historisches Taschenbuch' gegründet, dem man wohl auch einmal einen Beitrag gab, das Bruno Bauer 1835 freundlich in den Berliner Jahrbüchern besprach. In Berlin wollte ferner J. G. Droysen 1831 ein ‚historisch-politisches Journal', preußisch-deutsch, dazu liberalen Geistes, herausgeben, in Gemeinschaft mit Louis und A. Heydemann und Kuhpfahl; das Ministerium billigte den Plan aber nur unter derartigen Bedingungen, daß Droysen Abstand davon nahm[43]). Am 8. X. 1831 riefen dagegen Jarcke und Phillips (dessen ‚Deutsche Geschichte' Leo noch 1832 ungünstig — 1835 aber sehr günstig besprach!) ein ‚Berliner Politisches Wochenblatt' ins Leben, das, durchaus kirchlich-orthodox, für feudale Reaktion focht. Durch dieses Blatt, das freilich von verschiedenen Seiten heftig angegriffen wurde, gelangten Hallers Lehren zu einer Machtstellung im preußischen Staatsleben. Zum Kreis der Gründer gehörte außer den Genannten Radowitz, die Brüder Gerlach — zu Hengstenbergs Entsetzen, der keine Gemeinschaft haben wollte mit denen, die (als Katholiken) „in wesentlichen Punkten noch vollkommen der Lüge angehören" (!)[44]) — Karl Voß, ferner Haller selbst, Raumer, Leo u. a.[45]). Das Berliner Wochenblatt war so radikal, daß es selbst Rankes ‚Historisch-politische Zeitschrift', die im gleichen Jahr zu erscheinen begann (auch bei Duncker und Humblot übrigens), als gegnerisch und zur Revolution gehörig betrachtete, obwohl diese, wissenschaftlich-objek-

---

[41]) Vgl. W. Kiehl an Hegel, Herbst 1830, Hoffmeister Bd. III, 314; ferner die Anm. ebd. S. 433.

[42]) Literaturblatt Nr. 95, 27. XI. 1829.

[43]) G. Droysen, ‚J. G. Droysen', 1910, S. 97 f.

[44]) Vgl. Bachmann, ‚Hengstenberg' Bd. II, 299.

[45]) Vgl. C. Varrentrapp, Rankes Hist. polit. Zft. und das Bln. Polit. Wochenblatt, Hist. Zft. Bd. 99, 1907. Neuerdings K. Kupisch, Vom Pietismus zum Kommunismus, 1953, S. 91.

tiv gemäßigt, verwandte Ansichten vertrat[46]. Im Frühling des gleichen Jahres versuchte, bei einem Verleger im fernen Kempten, Christian Kapp, allerdings vergeblich, eine Zeitschrift ‚Athene' ins Leben zu rufen, die das „damals in Süddeutschland sich äußernde Streben nach Pressefreiheit zu vertiefen und die dem öffentlichen Leben gewidmete Teilnahme zum allgemeinen Interesse an den philosophischen und geschichtlichen Wissenschaften zu erweitern" strebte. In den allein erschienenen drei Heften ist auch u. a. eine kleine Arbeit von Ludwig Feuerbach, dem Freunde Kapps, abgedruckt[47]. Dies waren die wichtigsten Neugründungen Anfang der 30er Jahre.

Die Berliner Jahrbücher wiesen in den ersten 10 Jahren ihres Bestehens ein klares Profil auf, das zusammenfassende Besprechung erlaubt. Dem Sinn des Organs gemäß, „für den Kampf des Systems mit anderen Philosophien einen umfassenden Schauplatz zu eröffnen" (Rosenkranz, 1832), und von Hegels System „eine kurze Schilderung und Vorstellung dem größeren gebildeten Publikum zu geben" (Gabler, 1832), stand die philosophische Auseinandersetzung im Vordergrund. Ein antediluvianischer Philosoph wie Krug (dem schon Hegels erster Angriff im ‚Kritischen Journal' gegolten hatte!) wurde kurzerhand ironisch vernichtet (Gabler, 1828), mit seiner Fundamentalphilosophie, einem „Meisterstück von exemplarischer Albernheit" (Gabler an Hegel, 16. VIII. 1828); die zeitgenössischen Philosophen wissenschaftlich aufs heftigste bekämpft. Man kann sie der Übersicht halber in Monistengegner und Dualistengegner einteilen[48]. Weiße — selbst Mitarbeiter an den Jahrbüchern — wurde von Gabler (1832), Rosenkranz (1836) und auch Hinrichs (1832) erbarmungslos angegriffen; während man seiner Faust-Forschung Gerechtigkeit widerfahren ließ (Rosenkranz, 1837). Gegen Fichte junior wandte sich energisch Michelet (1830) und Hinrichs (1832, 1835); gegen Sengler: Erdmann (1835); gegen K. Ph. Fischer: Göschel (1833) und Schmidt (1835); gegen Braniss: Rosenkranz (1835), ja noch 1843 Weiße. Stahl, als Neuschellingianer, bekämpfte Feuerbach vernichtend (1835), später Michelet (1839), während gegen Schelling selbst und seinen unwürdigen Angriff auf Hegel in der vielberufenen Vorrede zur Übersetzung von Cousins Fragmenten Hinrichs und Gabler auftraten (1835). Trox-

[46] Vgl. Perthes, ‚Fr. Perthes', Bd. III, 356.

[47] Die Hefte wurden als ‚Vermischte Aufsätze . . .' nochmals abgedruckt. Noch zweimal unternahm Kapp ähnliche Versuche, 1835 f., allein mit dem nämlichen Mißerfolge. Vgl. Einleitung zum Briefwechsel Feuerbach — Kapp, von August Kapp, 1876; insbes. p. 12 f.

[48] Vgl. J. E. Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Philosophie, Bd. II, 3. Aufl., p. 621, 627 f.

ler nahm sich Binder vor (1837). Steffens Christliche Religionsphilosophie, auf Schellingschem Standpunkt, kritisierte Rosenkranz unnachsichtig, trotz aller Verehrung für Steffens (1840), nachdem bereits 1831 Marheineke Steffens' Selbstbekenntnis ‚Wie ich Lutheraner wurde' verurteilt hatte. Übrigens nahmen die Jahrbücher in dem Streit zwischen Schelling und Chr. Kapp 1829 eindeutig für letzteren Partei. (Ferner, wegen Unspekulativität: Rötscher gegen Reinhold (1830); Rosenkranz gegen Chr. Kapp (1830); Wendt gegen H. Ritter (1831); Schmidt und Hinrichs gegen Beneke (1834); Rosenkranz gegen Gruppe (1835).) — Die Wiener Dualisten, um Günther, griff Rosenkranz an (1831), freundlicher äußerte sich Marheineke (1832) und Göschel (1834); Herbarts Werke wurden von Hinrichs (1829, 31 f.) und Michelet (1838) nicht ohne Nachsicht besprochen; seine Schüler Drobisch, Röer u. a. kritisierte Weiße, der hier auf der Monistenseite focht. Bachmanns Schrift gegen Hegel wurde von Hinrichs, Rosenkranz und Feuerbach bekämpft (1834 f.), von Fichte junior aber anderen Orts beifällig begrüßt: worauf sich Bachmann mit ihm verbrüderte. In diesen Rezensionen stellt sich die Einheit der Schule gegen Andersdenkende dar; erst später sollten sich aus geringfügigen Modifikationen sachliche Differenzen herausbilden, auf die allerdings schon wechselseitige kritische Besprechungen von Erdmann und Feuerbach (1836, 1838) vorauswiesen. Und so sehr war damals das Heft in den Händen der Althegelianer, daß die Clique weitere Rezensionen Erdmanns, von Ruge und Hinrichs, unterdrückte und Gabler zum Referenten machte; Ruge gab darauf seine vernichtende Anzeige von Erdmanns ‚Leib und Seele' in die Blätter für literarische Unterhaltung (1837)[49].

Bedeutende Anzeichen künftiger Spaltung zeigten sich dagegen relativ früh bei der Besprechung theologischer Fragen. Selbstverständlich war für alle, daß Marheineke in einer Kritik Baaders (1827) laut mahnte, in der evangelischen Theologie der ‚Arbeit im Begriffe' Raum zu geben. Auch war man in der Überzeugung, anderen grundsätzlich überlegen zu sein, lange einig, wie z. B. in der Überzeugung, daß Schleiermacher eine untergeordnete Entwicklungsstufe gegenüber der Hegelschen Theologie vertrete, was Michelet (1829), vor allem wiederholt und unter scharfen Angriffen Rosenkranz verkündete (1830 f., 1836); daneben erklärte auch Weiße, und zwar noch 1839, Schleiermachers Dialektik sei nicht unbedeutend, aber überholt; während inzwi-

[49] Vgl. Ruge an Rosenkranz, 16. XII. 1837! Ruge-Bfw. hgg. v. P. Nerrlich, 2 Bde. 1886.

schen ein Teil der Hegelianer nach Straußens Vortritt eine wesentliche Identität zwischen den Ansichten Hegels und Schleiermachers anerkannten. Einstimmig verdammte man Steudels überholte Theologie (Marheineke 1832, Bauer 1837), und Eschenmayers Stellungnahme gegen Hegels Theologie (Rosenkranz 1834); kritisierte man Rationalisten und Suprarationalisten — Bretschneider, Ullmann, De Wette, Schott, Neander[50], Harless, Baumgarten, Tholuck — wegen Mangels an Methode und spekulativer Grundlage (Baur, Vatke, Bauer, Marheineke, zwischen 1830 und 37). Ja es ergab sich das seltsame Schauspiel, daß Bauer — und Hase —, der eben noch Straußens ‚Leben Jesu', rechtgläubig, verurteilt hatte, alsbald, mit noch größerer Entschiedenheit, gegen alle nicht-hegelischen Gegner Straußens auftrat; daß auch Baur, so gewiß er sich von Straußens Resultaten distanzierte, dessen Darstellung doch der Weißeschen Evangeliengeschichte voranstellte (1839). Einig war man auch in der Verurteilung Hengstenberg'scher Versuche, im Alten Testament Mythisches und Historisches zu vermengen (Benary 1831, Ewald 1834). Und auch gegen Vorkämpfer des Katholizismus — Möhler! — gab es nur Eine Haltung (Carové 1827, Marheineke 1833 f.; z. T. gegen Lamennais: Carové 1833, Göschel 1834), Görres' ‚Christliche Mystik' verwarf Rosenkranz im Sinne Hegels (1837), und Steffens sprach sich gegen das Wesen um die Nonne Emmerich aus (1834). Aber als Fr. Richter in seiner ‚Lehre von den letzten Dingen' die Unsterblichkeit leugnete, begannen sich die Geister zu scheiden, zumal, weil nach dem Vorgange der Feuerbachschen Schrift über diese Fragen eine bestimmte neue Richtung sich abzuzeichnen begann. Weiße, hier als Theist (1833), und Göschel (1834) wandten sich in aller Schärfe gegen Richter, und mit ihnen sympathisierten Gabler, Erdmann, Schaller und Bauer. Als dann Göschel seine positiven Anschauungen weiter entwickelte und sich eine Streitfrage daraus zu bilden begann, riefen die Hegel-Gegner, denen an einer Denunziation Hegels gelegen war, Göschel habe Recht, aber er sei darin nicht Hegelianer, während Hinrichs entgegnete, Göschel spreche Hegelisch, aber nicht streng methodisch. In diese schwüle Zeit fiel entscheidend Straußens ‚Leben Jesu'. Strauß, der zwischen 1832 und 1838 fleißig für die Jahrbücher schrieb, hatte schon Andeutungen seiner Richtung gegeben in seinem Debut dort, als er 1832 an Rosenkranz' Theologischer Enzyklopädie die Vermengung von Philosophie und Theologie rügte und sich scharf gegen

[50] Neanders Kirchengeschichte soll angeblich aus Haß durch die Sozietät als nicht wissenschaftlich von der Besprechung ausgeschlossen worden sein: Hengstenberg bei Bachmann, a. O. Bd. II, p. 70.

Wunder aussprach; auch als er 1834 in einer anderen Rezension mit Vergnügen auf die Widersprüche unter den biblischen Büchern hinwies. Nun wurde sein großes kritisches Werk zum Markstein, und seit 1835 bildeten sich im Hegelschen Lager entschiedene Gegensätze aus, die aus den Berliner Jahrbüchern, welche in der Hand der Konservativen blieben, die Hallischen Jahrbücher hervortrieben.

Gegenüber diesen weltbewegenden Prinzipienkämpfen trat das Interesse an Auseinandersetzungen mit anderen Schulen zurück; mit der Altphilologie z. B., zu allen Zeiten einer der größten Bildungsmächte, gab es keine wesentlichen Reibungen; ohne weiteres konnte Boeckh an der Redaktion teilnehmen. Etwas anderes war es noch mit der Historischen Schule, nicht mit den Germanisten, den Grimm, Graff, die von Rosenkranz, Bopp, Sommer und Homeyer aufs ehrenvollste besprochen wurden, sondern mit ihrem juristischen Begründer, Savigny, dessen Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter, bei Anerkennung von Einzelheiten, Gans 1827 in der Hauptsache vernichtend besprach: der geistigste, innerlichste Stoff, der sich einem Historiker bieten könne, sei auf eine Weise veräußerlicht worden, daß seine Bedeutung vollständig verloren gegangen sei (p. 344); Witte allerdings wies 1830 in der Besprechung des 5. Bandes bei großem Beifall nur mit ganz leiser Kritik auf die „fast unübersehbare Menge von Einzelheiten" hin. (Nach dem Eintritt der allmählichen Wendung, 1838, besprach dann Bethmann-Hollweg die 6. Auflage des ‚Recht des Besitzes' höchst anerkennend!) Gans' Besprechung verstimmte Cotta schwer wegen angeblicher Beleidigung Savignys. Auch erregte sich die Historische Schule stark über Einzelheiten von Varnhagens an sich günstiger Rezension der Niebuhrschen Lebenserinnerungen; Varnhagen soll sich damit um den Platz in der Akademie geschrieben haben[51]). Übrigens auch in der Besprechung Niebuhrs kommt die (zeitweilige) Überparteilichkeit der frühen Jahrbücher zum Ausdruck: im gleichen Jahr (1830) besprach Göttling Niebuhrs Römische Geschichte, 3. Auflage, sehr anerkennend, Rötscher aber ebenso eine Schrift Delbrücks gegen Niebuhr. Von Rankes Werken fanden erst die letzten zwei Bände der ‚Römischen Päpste' unbedingten Beifall (Aschbach 1835 f.). — An Schlossers Weltgeschichte vermißte Leo 1827 den Geist, und fand, wie Gans bei Savigny, zu viel Detail; die Rezension, die übrigens „zum Geistvollsten und Wahrsten gehört, was über die Prinzipien der Geschichtsbetrachtung geschrieben ist" (Strauß im

[51]) Vgl. Varnhagen, Tagebücher 2. Aufl., 1863, Bd. I, p. 76 ff.; ferner Varrentrapp, Hist. Zft. Bd. 100, p. 347 f.!

3. Heft seiner Streitschriften[52]), schloß mit dem Bekenntnis des Rezensenten zu Hegels Skizze der 4 Weltreiche, am Ende der Rechtsphilosophie. Drumann dagegen fand 1830 in der 3. Abteilung des I. Teiles und der folgenden des II. Teiles „tiefe Einsicht und philosophischen Geist". Die Schriften des Schlosserschülers Gervinus fanden wegen verschiedener Mängel lebhafte Kritik, und noch den 1. Band der Literaturgeschichte klagte Rosenkranz, bei Anerkennung des epochemachenden Verdienstes, des Mangels an wissenschaftlicher Methode an (1836)! Gervinus seinerseits hatte sich zur Veröffentlichung seiner für die deutsche Literaturwissenschaft so wichtigen Kritiken der Heidelberger Jahrbücher bedient.

Die deutsche Literatur fand verhältnismäßig geringe Beachtung, weil die Jahrbücher wegen ihrer philosophischen Höhenstellung die Besprechung der nur literarischen Erscheinungen großmütig den kleinen Literaturblättern überließen. Immerhin besprach man beifällig alles, was von Goethe posthum erschien (Varnhagen, Carus, Rosenkranz, Weiße, Förster); z. B. auch die Herausgabe des Goethe-Schiller-Briefwechsels, die von der Hengstenbergschen Kirchenzeitung wie von Menzel getadelt worden war. Hotho, namentlich in einer Aufsehen erregenden Kritik Kleist's, und Rosenkranz führten die Angriffe gegen die Romantik, die Hegel begonnen hatte, weiter. Chamisso, Kerner, Rückert, Lenau, Mörike, Freiligrath wurden von Schöll, Weiße, Mundt, Vischer und Carriere freundlich besprochen. Als Ludwig Robert in einer an sich positiven Rezension Platens dessen „Unvorsichtigkeit seiner poetischen Freundschaftsformen" rügte, remonstrierte Puchta anonym in einem scharfen Artikel des Morgenblattes[53]). Die Jungdeutschen — Börne, Mundt, Wienbarg — fanden in Neumann, Agathon Benary und Weiße strenge, Mundt in Göschel einen milden Richter. Während Immermann Heine's ‚Reisebilder' sehr beifällig besprach, urteilte Weiße Heine's Beiträge zur Geschichte der neuen Literatur in Deutschland als frivol, verzerrt, kenntnislos, willkürlich ab!

Etwas, was in den Jahrbüchern den Satzungen gemäß nicht berührt werden durfte, war das staatliche Leben der Gegenwart; wenn auch Varnhagen, der sich manches Mal in liberalen Wendungen gefiel, die Bedeutung der Revolution würdigen konnte — Gans charakterisierte 1830 Cotta gegenüber die Lage in Berlin: schriebe man oppo-

---

[52]) Auch Goethe fand sie „sehr groß" (zu Eckermann, Juli 1827); vgl. H. J. Schoeps, Das andere Preußen, 2. A. 1957, S. 178.

[53]) 21. XI. 1829; vgl. ‚Briefe an Cotta', Bd. II, p. 327 f.

sitionelle Artikel, so wüßten die Leute vor Angst und Ingrimm nicht, was sie machen sollten, da sie keinen Widerspruch gewöhnt seien. Und die Jahrbücher genossen der staatlichen Unterstützung. Nur in Einzelheiten und Andeutungen voller Hintersinns rührte man an das heiße Eisen; so merkte Gans in der Besprechung von Raumers Briefen aus Paris unübersehbar, neben aller Anerkennung, an, der Autor fühle sich aber offenbar wohler in seiner ‚friedlichen Heimat' als in dem — von den unteren Schichten besiegten — Frankreich (1831)! Und auch seine Besprechung der Reden des — Republikaners — Troxler ließ Kundige tief schließen (1832)[54]. Prompt nahm das Oberzensurkollegium an der Rezension Anstoß. Andererseits verfiel des liberalen Rotteck Weltgeschichte wegen ungenügender Kenntnisse und inhaltslosen aufklärerischen Rationalismus (!) entschiedener Kritik des Schwaben Binder. (Schluß folgt)

DIE WIEDERENTDECKUNG DER MEDITATION IN DER MODERNEN RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE

AUS EINEM BRIEF VON ERNST BENZ

Lieber Rev. X. . . .

Ihre Mitteilung, daß Sie wegen Teilnahme an Meditationsübungen in einem Zen-dō mit Ihrer kirchlichen Behörde in Konflikt geraten sind, hat mich stark bewegt, und zwar ebenso aus persönlichen wie aus sachlichen Gründen. Persönlich hat mich Ihre Mitteilung deswegen so stark betroffen, weil ich aufgrund der Gespräche, die wir bei unseren gemeinsamen Besuchen von buddhistischen Tempeln und Klöstern in Kyoto führten, sehr wohl weiß, wie sehr Sie bei ihren Studien der verschiedenen buddhistischen Meditationsformen das Anliegen bewegte, neue Wege zu einer spezifisch christlichen Form der Meditation zu finden.

Gerade an diesem Sie persönlich so stark bewegenden Problem war ich meinerseits sachlich ungemein interessiert, weil ich aufgrund meiner Beschäftigung mit der Geschichte der alten Kirche, des östlich-orthodoxen Christentums und der christlichen Mystik des Abendlandes zu der Überzeugung gekommen war, daß die christliche Kirche der neue-

[54] Vgl. ‚Briefe an Cotta', Bd. II, p. 293 f.

ren Zeit, vor allem die protestantischen Kirchen, die die älteren Formen christlicher Meditation bloß deswegen aufgaben, weil sie mit der Institution des Mönchtums verknüpft waren, mit der Meditation ein wichtiges Element des geistlichen Lebens preisgegeben haben, das die alte und mittelalterliche Kirche noch besaß und das wir in unserer heutigen Zeit wieder dringend benötigen. Der Verlust der Meditation ist übrigens gerade im Protestantismus um so auffälliger, als die altprotestantische Orthodoxie die Meditation noch in einer hochentwickelten Form besaß und praktizierte und die protestantische Mystik bis auf Tersteegen hin diese Tradition noch bewahrt hat.

Nachdem nunmehr die moderne Religionswissenschaft zu einer spontanen Wiederentdeckung der asiatischen nichtchristlichen Formen der Meditation geführt hat und sich diese in den nominell christlichen Ländern Europas und der USA außerordentlich stark zu verbreiten beginnen, ist die Beschäftigung mit den Fragen der Meditation heute keine exotische Liebhaberei für Pfarrer mehr, sondern eine Aufgabe, die sich dem christlichen Theologen und Pfarrer aus unmittelbaren seelsorgerlichen Gründen aufdrängt und ihm durch die tägliche Praxis selbst auferlegt wird.

Die Entwicklung, die sich auf diesem Gebiet in den beiden letzten Jahrzehnten in Deutschland und in der Schweiz abgespielt hat, ist in vieler Hinsicht paradigmatisch für die Gesamtentwicklung. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß die Meditation zunächst von den Religionshistorikern und Psychologen wiederentwickelt wurde, wobei die Psychologen vor allem an der therapeutischen Verwendbarkeit der verschiedenen asiatischen Meditationsmethoden interessiert waren. Dann aber wurde bald die Bedeutung der Meditation überhaupt und die Notwendigkeit der Ausbildung einer christlichen Form der Meditation von den Theologen und Pfarrern erkannt. Allerdings ging dabei der erste Anstoß nicht von kirchlichen Kreisen, sondern von den christlichen Theosophen aus, doch griffen bald auch landeskirchliche Kreise das Anliegen auf, und heute gibt es eine ganze Anzahl von kirchlichen Kreisen und Gruppen, die sich intensiv, und zwar ebenso theoretisch wie praktisch, mit Meditation beschäftigen und Meditation üben. Auch diese christlichen Kreise beschäftigen sich sorgfältig mit den östlichen, nichtchristlichen Meditationsformen. Dies ist verständlich, weil ja innerhalb des protestantischen Christentums eine eigene Tradition christlicher Meditation nicht existiert; dies ist aber auch notwendig, weil die Wiederentdeckung der Meditation in den Kreisen der Psychologen wie auch der Anthroposophen zu einer weit verbreiteten Beschäftigung gerade mit den nichtchristlichen Formen der Me-

ditation geführt hat und diese Beschäftigung immer weiter um sich greift — so hat zum Beispiel das Werk von *S. R. Yesudian*, eines indischen Yogi: München 8. Aufl. 1957 „Sport und Yoga", ein Werk, das eine westlich vereinfachte Form von Meditationsübungen zusammen mit westlich vereinfachten Formen des Hatha-Yoga darbietet, eine ganz ungewöhnlich hohe Auflageziffer aufzuweisen.

Unter den neueren Religionswissenschaftlern war es vor allem *Friedrich Heiler*, der die Aufmerksamkeit auf das Thema der Meditation lenkte. 1916 veröffentlichte er einen Aufsatz über „Die buddhistischen Versenkungsstufen — eine religionsgeschichtliche Skizze" in der Festschrift für Ernst Kuhn S. 357 ff. Dieser Aufsatz ist dann zusammen mit einem weiteren Vortrag über dieses Thema als eine eigene Schrift unter dem Titel: „Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung" in München beim Verlag Ernst Reinhardt im Jahr 1918 erschienen. Das Buch, das sozusagen als ein Anhang zu Heilers Werk über „Das Gebet" erschien, hat in Verbindung mit der weiten Verbreitung dieses Werkes über das Gebet im Jahr 1922 eine zweite vermehrte Auflage erfahren. In dieser Schrift hat Friedrich Heiler auf gewisse Analogien des buddhistischen Meditationsweges mit Formen meditativer Methoden und Erfahrungen christlicher Mystiker hingewiesen, hat aber abschließend sehr deutlich die grundsätzlichen Unterschiede zwischen dem buddhistischen Weg der Versenkung und dem christlichen Weg des Gebets hervorgehoben.

Die zeitlich erste Anregung zur Einführung der Meditation in das geistliche Leben christlicher Gemeinden ging wohl zuerst von der Christengemeinschaft aus, die *Friedrich Rittelmeyer* auf der Grundlage einer christlichen Theosophie gründete. Die Christengemeinschaft hat eine eigene Form christlicher Meditation entwickelt, und zwar sowohl unter Anknüpfung an Rudolf Steiner wie an asiatische, sowohl indische wie buddhistische Meditationsformen. Rittelmeyer hat seinen Weg christlicher Meditation zum ersten Mal 1928 in seinen „Briefen über Selbsterziehung" vorgelegt, die 1948 unter dem Titel „Meditation" eine Neuauflage erlebten (diese hat im Jahr 1952 bereits ihr 22.—25. Tausend erreicht). Der Verfasser des Geleitwortes, *Lic. Emil Bock*, nennt das Buch „die Ordensregel eines Kreises von Menschen, die einen johanneischen Weg zur persönlichen meditativen Verinnerlichung suchen". Das Buch Rittelmeyers beginnt mit einem Satz, der für die Aktualität des Themas der Meditation höchst bezeichnend ist: „Die Menschheit wird heute (1928!

Anm. d. Verf.) überflutet von allen möglichen Ratschlägen zur Meditation. Darin drückt sich die elementare Empfindung aus, daß die Innenkraft des Menschen gestärkt werden muß, wenn er nicht der Außenwelt erliegen soll."

Innerhalb der evangelischen Kirche war einer der ersten Vorkämpfer der Rückkehr zu einer christlichen Meditation und ihrer Anwendung in der Seelenführung und Seelsorge nicht ein Pfarrer, sondern ein Arzt, *Dr. Carl Happich*. Dieser war im Darmstädter Elisabethenstift, einem Diakonissenmutterhaus mit großem Krankenhaus, Leiter der Inneren Abteilung, ein hervorragender Mediziner, aber zugleich ein Psychotherapeut eigener Prägung, mit erstaunlichen Kenntnissen nicht nur der christlich-mittelalterlichen, sondern auch der östlichen Meditationsmethoden. Er war wohl auch einer der ersten, der die Alchimie als Meditationsweg zu deuten verstand. Dr. Carl Happich hat vor allem einen großen Einfluß auf die Evangelische Michaelsbruderschaft gehabt und ist ihr Meditationslehrer geworden. Er gab 1938 nach zehnjähriger praktischer Erprobung eine „Anleitung zur Meditation" heraus, wie er selber im Vorwort schreibt „nach jahrelangem Bemühen und jahrelangen Übungen mit einem Kreis von geistlichen Freunden". Bald wurde eine zweite Auflage notwendig, der offenbar bereits eine polemische Auseinandersetzung vorausging, denn die zweite Auflage trägt den Vermerk, diese Anleitung zur Meditation sei „nur für einen bestimmten Kreis" geschrieben und habe „keineswegs die Meinung, daß der Mensch sich selbst erlösen könne; er soll sich bereiten". Offenbar war Dr. Happich von kirchlicher Seite der Vorwurf gemacht worden, er führe mit seiner Anleitung zur Meditation den Menschen auf den Weg der „Selbsterlösung" und verstoße gegen die Lehre von der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben". Im Dezember 1948 erschien dann eine dritte Auflage, die drei weitere Arbeiten Dr. Happichs über Meditation der „Anleitung" hinzufügte. Das Erscheinungsdatum 1948 zeigt, daß das Thema der Meditation inzwischen inmitten der Stürme der unbewältigten seelsorgerlichen Aufgaben der Nachkriegszeit eine noch größere Dringlichkeit erlangt hatte.

Die erste größere Veröffentlichung aus der Schule Dr. Happichs war dann das Buch von *Karl Bernhard Ritter:* „Über die Meditation als Mittel der Menschenbildung", Stauda-Verlag, Kassel 1947, das längst vergriffen, aber immer wieder gefragt ist. K. B. Ritter hat auch in einem Beitrag im Osterheft der Zeitschrift „Quatember" 1955 über die Bemühung der Michaelsbruderschaft um die Erneuerung christlicher Meditation unter dem Titel:

„Die Entdeckung der Meditation" berichtet; einen Überblick über die spätere Entwicklung gibt dann *Otto Haendler* im Johannis-Heft derselben Zeitschrift „Quatember" 1957 unter dem Titel: „Meditation in der Michaelsbruderschaft".

Die erste populäre, sich an weitere Kreise wendende meditative Unterweisung findet sich in dem 18. Jahrgang des von Bischof *Wilhelm Stählin* herausgegebenen Jahrbuches der Berneuchener „Das Gottesjahr 1938" mit dem Untertitel: „Geistliche Übung" (Stauda-Verlag-Kassel), das von einem größeren Kreis erarbeitet über Askese und meditative Übung handelt. Für die Michaelsbruderschaft selbst ist eine interne Meditationsschule erarbeitet worden und bildet die Grundlage für die Übungen in der Bruderschaft. Aus diesem Kreis sind noch zu nennen: *K. B. Ritter,* „Ratio und Meditatio" im Osterheft 1955 des „Quatember", im gleichen Heft: *P. Rohleder:* „Die Übung des Fastens" und *H. D. Wendland:* „Evangelium und Askese", ebenso ein Vortrag von *K. B. Ritter,* „Muße und Stille" in der Schrift: „Arbeit und Muße", 1957.

Diese Bemühungen um eine neue Form christlicher Meditation haben auch bereits Eingang in die neuesten Lehrbücher für Praktische Theologie gefunden. So hat *A. D. Müller* in seinem „Grundriß der praktischen Theologie" (Bertelsmann, Gütersloh 1950) über die Meditation gehandelt (S. 334—344), ebenso *Otto Haendler* in seinem „Grundriß der praktischen Theologie" (Töpelmann 1957).

Schon vor dieser kirchlichen Entwicklung war von religionswissenschaftlicher, kirchengeschichtlicher und psychologischer Seite ein bedeutsamer Beitrag zur Klärung des Themas Meditation erfolgt. Im Jahr 1933 berief Frau *Olga Fröbe-Kapteyn* zum ersten Mal eine Eranos-Tagung in Ascona ein, auf der das Thema: „Yoga und Meditation im Osten und Westen" in 15 Vorträgen behandelt wurde. Prof. *Heinrich Zimmer* sprach „Über den indischen Tantra-Yoga", Mrs. *Rhys Davids,* die Präsidentin der Pali-Text-Society, London über das Thema: „Religiöse Übungen in Indien, vor allem Ihāna (oder Dhyāne) im Buddhismus", Prof. *Erwin Rouselle,* Direktor des China-Instituts an der Universität Frankfurt, über „Meditation im lebenden Taoismus". Der Bereich christlicher Meditation wurde behandelt von Prof. *Friedrich Heiler* in Vorträgen über „Die Kontemplation in der christlichen Mystik", und von meinem Lehrer Prof. *Ernesto Buonaiuti* von der Universität Rom,

der über „Meditation und Kontemplation in der römisch-katholischen Kirche“ sprach.

Von großer Bedeutung war, daß an dieser Tagung auch Psychologen teilnahmen. So sprach *C. G. Jung* über das Thema: „Zur Empirie des Individuationsprozesses“, während Dr. *G. R. Heyer,* München, über „Sinn und Bedeutung östlicher Weisheit für die abendländische Seelenführung“ sprach. Diese Tagung ist sozusagen der historische Ausgangspunkt der systematischen Beschäftigung der modernen Psychologie mit der Meditation geworden. Über das Ausmaß dieser Beschäftigung berichtet die Abhandlung von Dr. *Wolfgang Kretschmer:* „Meditation in der Psychologie und Psychiatrie“ in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte Jg. X Heft 3, 1958.

Auch auf römisch-katholischer Seite hat eine Bemühung um neue Formen christlicher Meditation eingesetzt. Am schöpferischsten unter den katholischen Meditationsführern ist wohl *Romano Guardini.* Er hat mit einem ausgewählten Kreis der katholischen Jugendbewegung auf Burg Rothenfels am Main wiederholt geistliche Übungen gehalten. Ein höchst aufschlußreicher Bericht von ihm selbst erschien als Buch unter dem Titel: „Wille und Wahrheit“, Grünewald-Verlag, Mainz 1933. Auch innerhalb des *Benediktiner-Ordens* haben die geistlichen Übungen, die sich dort um das Zentrum des Kultus ordnen, eine starke Verlebendigung erfahren. Auch geschichtlich wurde die Fülle älterer katholischer Meditationsformen wieder erschlossen durch das Buch von *Alfons Rosenberg* „Die christliche Bildmeditation“, O. W. Barth-Verlag München-Planegg 1955, in dem vor allem die Meditationsformen des Mittelalters und der Barock-Zeit dargestellt werden. Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang das Buch von *J. M. Déchanet,* OSB, Yoga für Christen, Sammlung: Zu uns komme dein Reich, Luzern 1957 (franz. Orig. Ausgabe: Yogin du Christ, „La Voie du Silence“, Bruges 1956), in dem die verschiedenen Formen des indischen Yoga auf ihre Verwendbarkeit innerhalb einer christlichen Meditation untersucht werden und in der ein katholischer Weg christlichen Yogas unter Verwendung von Körperübungen, Atem-Technik und Methoden geistiger Konzentration gewiesen wird.

Viel stärker als diese Versuche einer neuen Form christlicher Meditation erregten allerdings die Werke über nicht-christliche östliche Meditationsformen die Öffentlichkeit. Es ist unmöglich, hier alle teils wissenschaftliche, teils populäre, teils rein auf Erregung der Sensationslust abgestellte Veröffentlichungen über hinduistische, buddhistische

und taoistische Meditationsformen aufzuzählen. Erwähnt sei hier nur das Werk von *H. Kazemzadeh Iranschär:* „Wie sollen wir meditieren" (Wegweiserverlag Zürich und Leipzig 1939, 2. Auflage), das aus den Quellen der persischen islamischen Mystik schöpft. Das Werk ist nicht nur erwähnenswert, weil es einen Beitrag aus der islamischen Welt darstellt, sondern weil es, wie nicht andere seiner Art, die neue Meditationsform als einen neuen Heilsweg, als eine neue Religion der Selbsterlösung anpreist. „Dieses Werk ist ein Versuch, das Herz mit dem Gehirn, die Religion mit der Wissenschaft und den Glauben mit der Erkenntnis zu versöhnen und zu vereinen. Denn das Vollkommenwerden der Seele, das der Sinn des Lebens ist, hängt von der Herstellung der Harmonie zwischen den beiden Polen des menschlichen Geistes ab".

Nach dem zweiten Weltkrieg hat vor allem die Zen-Meditation in Deutschland und der Schweiz eine außerordentliche Berühmtheit erlangt, und zwar durch das Werk von *Eugen Herrigel,* „Zen in der Kunst des Bogenschießens", das in 1. Auflage 1948 beim O. W. Barth-Verlag in München-Planegg erschien und bis 1958 schon 7 Neuauflagen allein in seiner deutschen Fassung erfahren hat und inzwischen auch eine englische, französische, italienische und japanische Ausgabe erlebte. Die Tatsache, daß ein angesehener Repräsentant der deutschen Universitätsphilosophie, ein veritabler deutscher Professor, der die Lehrkanzel für Philosophie an der Universität Erlangen innehatte, in einer Schilderung seiner Zen-Übungen sozusagen Schritt für Schritt darstellte, in welchem Maß Zen eine Bereicherung seines Lebens und seiner Erkenntnis darstellten, ließ auch solche intellektuelle Kreise aufhorchen, die bisher in der Meditation eine Marotte von indischen Fakiren und tibetanischen Lamas erblickt hatten. Das Buch von Herrigel lenkte die Aufmerksamkeit dann auch auf die Werke von Prof. *Daisetz Suzuki,* den großen japanischen Zen-Philosophen, die nacheinander in deutscher Übersetzung erschienen — zuletzt: „Zen und die Kultur Japans", rowohlts deutsche encyklopädie, Hamburg 1958 — und gleichfalls eine ungewöhnlich hohe Auflageziffer erreichten, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, daß *C. G. Jung* in seinen Einleitungen zu Suzuki's Werken auf die Bedeutung der Zen-Meditation für die moderne Psychologie und Psychotherapie hinwies.

Die Nachwirkung der *Herrigel*'schen Schrift ist inzwischen noch dadurch verstärkt worden, daß aus dem Nachlaß Herrigels, der als guter Zenist ein großes, umfassendes Manuskript über Zen vor seinem Tode verbrannt hatte, einige kürzere Abhandlungen und Entwürfe,

die der Vernichtung entgingen, zu einem Buch mit dem Titel: „Der Zen-Weg" zusammengestellt wurden, das 1958 gleichfalls im O. W. Barth-Verlag erschien.

Ein ebenso starker Impuls ging von den Arbeiten von *Karlfried Graf von Dürckheim* aus, die sich von den Arbeiten Herrigels dadurch unterscheiden, daß sie mit großer praktischer Erfahrung der östlichen Meditations-Methoden eine volle Offenheit für das Christentum verbinden und eine Antwort auf die Frage geben, ob und wieweit die östlichen Methoden für den Christen des Abendlandes brauchbar sind. Vor allem sind hier zu nennen die Werke „Hara, Die Erdmitte der Menschen" 1956 bei O. W. Barth, und „Erlebnis und Wandlung" Max Niehaus-Verlag Zürich 1956.

Innerhalb dieser intensiven Beschäftigung mit östlichen Meditationsformen kam auch die ostkirchliche Meditation nicht zu kurz. So ist in der von *Alfons Rosenberg* herausgegebenen Reihe: „Dokumente religiöser Erfahrung" eine Übersetzung der Philokalie unter dem Titel: „Das Herzensgebet, Mystik und Yoga der Ostkirche" erschienen, mit einer Einleitung von *André Bloom* über „Kontemplation und Askese im Hesychasmus", O. W. Barth-Verlag 1955. Ebenso hat Dr. *Gebhard Frei,* Prof. für systematische Theologie an der kath. theol. Fakultät der Universität Fribourg, Schweiz, außer einem Nachwort zu der genannten Schrift auch eine besondere Abhandlung mit dem Titel: „Christliches Mantram - Yoga: das Herzensgebet" in der unten erwähnten Sammelschrift veröffentlicht, in der er auf die engen Zusammmhänge zwischen östlichem Mantram-Yoga und der ostkirchlichen Meditations-Praxis hinweist.

Die Beschäftigung mit der Meditation im Lager der Theologen wie der Psychologen ließ eine gemeinsame Behandlung der Frage um so dringlicher erscheinen, als ja die Pfarrer, die Psychiater und die Psychotherapeuten auf das Studium der Meditation durch die Begegnung mit denselben seelischen Nöten ihrer Besucher gewiesen wurden. Dieses Anliegen fand vor allem in der Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" große Beachtung, die sich zum Zweck einer gemeinsamen Behandlung der durch die Nöte der Gegenwart hervorgerufenen neuen Aufgaben der geistlichen wie der ärztlichen Seelsorge in verschiedenen deutschen Städten gebildet hatte. So kam es zu zwei bedeutsamen Tagungen dieser Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" über das Thema: „Meditation in Religion und Psychotherapie" im Mai und Oktober 1957. Die Vorträge dieser Tagungen samt den anschließenden Diskussionen hat Dr. *Wilhelm Bitter* im

Klett-Verlag Stuttgart 1958 herausgegeben. Dieses Werk stellt nach dem *Eranos*-Band von 1933 literarisch die bisher ausführlichste und sorgfältigste Bemühung um die Meditation dar, die hier in enger Zusammenarbeit von Theologen und Psychologen erarbeitet wurde. Von christlicher Seite wurden folgende Referate gehalten: *Gebhard Frei:* „Christliches Mantram-Yoga: das Herzensgebet", *Alfons Rosenberg:* Die Kreuzmeditation", *Hugo Rahner,* S. J., Theologieprofessor der Universität Innsbruck: „Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola", *Emanuel v. Severus* OSB, Prior von Maria Laach: „Kult und Meditation", *Johannes B. Lotz,* S. J., Professor der Philosophie an der Jesuitenschule in Pullach bei München, über „Die Christusmeditation als Erfüllung des meditativen Lebens". Von evangelischer Seite sprachen Kirchenrat *D. K. B. Ritter* über „Meditation und Logos", während Friso Melzer, Studienrat aus Künzelsau, ehemals Missionar in Indien, über „Möglichkeiten, Richtungen und Stufen der Meditation" referierte. *Hans Schär,* Prof. der systematischen Theologie an der Ev. Theol. Fakultät der Universität Bern, aus der Schule *C. G. Jungs* hervorgegangen, sprach über „Protestantische Haltung und Meditation".

Eine gewisse Popularisierung hat das Thema der Meditation in evangelischen Pfarrer- und Lehrerkreisen durch das Schrifttum über Meditation erfahren, mit dem *Friso Melzer* hervorgetreten ist. Er hat zwar einen richtigen Faden angefaßt, doch sind seine Darstellungen oft ein wenig dilettantisch und argumentieren häufig mit theologischen Kurzschlüssen, die die Probleme und Lösungen manchmal mehr verwirren als erhellen. Er hat 1954 ein erstes Meditations-Buch unter dem Titel: „Meditation — eine Lebenshilfe" veröffentlicht. Eine Neubearbeitung dieser Schrift stellt seine „Anleitung zur Meditation", Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1958, dar. 1956 ist von demselben Verfasser eine Schrift „Meditation in Ost und West" im Evangelischen Verlagswerk, Stuttgart, erschienen, die einen Überblick über die verschiedenen östlichen Meditationsformen bieten will, ohne sich jedoch an Sachkenntnis mit dem Werk von *Karl Ludvig Reichelt:* „Meditation and Piety in the Far East a Religious Psychological Study, London, 1955" messen zu können. Indes mag gerade die Tatsache, daß es bereits eine kirchliche Popular-Literatur zum Thema der Meditation gibt, bestätigen, daß dieses Thema heute zu den Anliegen gehört, die der Kirche aus ihrem heutigen Aufgabenkreis der Seelsorge

und der Liturgie heraus immer stärker aufgedrängt werden, und daß sich hier ein weiter, in das tägliche Leben des einzelnen Pfarrers und Religionslehrers hineinreichender Kreis von Aufgaben und Pflichten eröffnet, auf dessen Bewältigung der künftige Pfarrer schon während seines Theologiestudiums vorbereitet werden sollte.

Wie auf allen Gebieten der theologischen Erkenntnis kann gerade auf diesem Gebiet ein neuer Weg und eine neue Form nur von Sachverständigen erschlossen werden, die ihre Kenntnis der Meditation, ihres Nutzens und ihrer Gefahren nicht nur aus Büchern gelernt, sondern in persönlicher Übung und Erprobung erfahren haben. Es erscheint mir wesentlich, daß solche Versuche einer Erneuerung der christlichen Meditation auch weiterhin unternommen werden.

MISCELLANEA

„ICH UND ER" — EINE LITURGISCHE FORMEL

In der Liturgie der Synagoge für das Laubhüttenfest findet sich eine dunkle Formel: „Ani wehu hoschia-na" (ICH und ER, hilf doch.) Zwischen die bei den Altarumzügen zu betende Hosiana-Liturgie wird refrainartig die Formel „Ani wehu" oder „Ani waho" אני והו[1]) eingefügt.

Die Formel ist nur nachbiblisch bezeugt und wird im Mischna-Traktat des Hüttenfestes, Sukka IV, 5 erwähnt. Der einschlägige Text beschreibt zunächst die tägliche Umkreisung des Altars am Hüttenfeste und vermerkt als liturgischen Umkreisungsgesang das übliche Hosiana

„Ach Herr, hilf doch.
Ach Herr, laß doch gelingen."

Rabbi Jehuda aber schlägt nun die liturgische Formel des „Ani wahu" vor: „R. Jehuda sagt: ‚ICH und ER, hilf doch'".

Eine Erklärung dieser dunklen Formel bietet der Text nicht. Lazarus Goldschmidt verweist in einer Fußnote seiner Talmudübersetzung[2]) in diesem Zusammenhange darauf, daß „ICH und ER" eine Bezeichnung für Gott selbst sei. Er stützt sich hierbei auf den klassischen Raschi-Kommentar zur Stelle, der vermerkt, daß ANI eine abgekürzte Form von ADONAJ (der HERR) sei und WAHU einer der in der kabbalistischen Mystik bekannten 72 Gottesnamen. Die Formel ANI WAHU hat den Zahlenwert von ANA JHWH (Ach, Herr), nämlich 78, so daß hier eine verhüllte Hilfsanrufung vorliegen könnte.

H. Albeck[3]) unterstreicht, daß die Bedeutung von ANI WAHU unklar ist. Er bietet als mögliche Deutung an, daß Gott (ER) selbst an den Leiden Israels

---

[1]) Die hebräische Schreibweise הו oder הוּ ohne Aleph ist an sich nur als theophore Namensendung bezeugt, doch ist hier mit sämtlichen Übersetzern anzunehmen, daß dieses im Sinne von הוּא = er, gedacht ist.

[2]) L. Goldschmidt: Der Babylonische Talmud. Berlin 1930 Bd. III 378.

[3]) Mischna-Edition v. H. Albeck. Jerusalem 1952, 272/73

teilnimmt und ebenso an seiner Errettung. Der Gedanke, daß die Gottesherrlichkeit, die Shekhina, selbst leidet und der Erlösung bedarf, ist im rabbinischen Schrifttum tatsächlich häufig anzutreffen. Der Kabbalist Moses de Leon erklärt: ANI we HU = Gott und die Shekhina[4]).

G. Klein[5]) will unsere Formel im Rahmen der shem hammephorasch-Mystik sehen und will in den ICH-Worten des Johannesevangeliums Spuren der rabbinischen Einigungsmystik des ANI WEHU erkennen. Die religiöse Grundlehre von der Nachfolge und Imitatio Dei soll, nach Klein, für esoterische Kreise mit diesem „ani wehu" ausgedrückt worden sein.

Neuerdings hat nun wiederum Ethelbert Stauffer[6]) auf den Zusammenhang des Offenbarungswortes: ICH BIN ES in den Jesusworten der Evangelisten mit dem ANI we HU hingewiesen. Stauffer ist der Meinung, daß es sich hier um eine „Geheimformel" handle, von der er annimmt, daß es so gut wie sicher sei, daß sie nicht erst kurz vor 70 post bekannt war, sondern schon in den Tagen Jesu.

Wenngleich unsere Formel also noch als aus der Zeit des Zweiten Tempels stammend angesehen werden kann, so ist doch, wie oben vermerkt, eine biblische Bezeugung derselben nicht vorhanden. Aber das schließt eine biblische Wurzel nicht aus, so daß wir hier eine Anspielung auf einen Schriftvers vor uns haben könnten, wie dies ja in nachbiblischen liturgischen Texten häufig der Fall ist. Zunächst bietet sich Exodus 34,10 an. Ein Bund hilfreicher Wunder gegen die Feinde des Volkes wird hier verkündigt, eine Heilsbotschaft also:

MA'ASSEH JHWH
ki nora HU
ascher ANI
osse immakh

(Die Werke Jahves, die schrecklichen, die ich mit Dir tun will.) Der masoretische Text bietet hier in einem besonders massiven Gottesheilsspruch die Elemente ANI und HU in einem der liturgischen Formel adäquaten Sinnzusammenhang, freilich in umgekehrter Reihenfolge, das HU vor dem ANI anführend. Bei der rhythmisch-kolenmäßigen Aufgliederung des Spruches ergibt sich, daß HU und ANI unter das Tetragrammaton zu stehen kommen, also gleichsam als Deutung oder Auflösung des Jahve-Namens angesehen werden können.

Vor allem aber muß sich unser Augenmerk auf eine berühmte Stelle im Abgesang des Moses richten, Deut. 32, 39:

Reu'atha
Ki ANI ANI HU
weejn Elohim immadi

(Siehe nun, daß ICH, ICH es bin, und kein Gott außer mir). In diesem Theophaniespruch sind ANI und HU direkt in einem rhetorischen Zusammenhang gegeben und nur die Copula WA fehlt, die hier als Andeutung des dritten Zeichens im vierbuchstabigen Jahve-Namen jhWh denkbar wäre. Der Gedanke liegt jedenfalls nahe, daß in der auf R. Jehuda zurückgeführten, oder von ihm bezeugten Tradition, die Heilsbotschaft aus der Exodusstelle und die Theophanieformel aus dem Deuteronomium gleichsam unterschwellig mitschwingen.

Darüber hinaus mag die Formel aber auch auf das dialogische Prinzip im nachbiblischen Judentum hinweisen, das den Menschen zum Helfer Gottes macht und in der Zwei-Einheit von Mensch und Gott die Kraft- und Heilsquelle der Welt

---

[4]) Auszug aus dem Buch Sohar. Berlin 1852, 19
[5]) G. Klein: Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur. Berlin 1909, 44 ff.
[6]) E. Stauffer: Jesus, Gestalt und Geschichte. Bern 1957, 136

sieht. Das ANI hätte somit hier eine Doppelbedeutung. Primär spräche es das Ich des Beters, des Anrufenden aus, sekundär aber auch wieder das ICH Gottes, die so zu einer mystischen Einheit verschmelzen. Das emphatische HU war, wie Stauffer ausführt, eine beliebte Gottesbezeichnung.

Weiter zurückliegend aber muß noch auf den kultschreiartigen Charakter des ANI WAHU verwiesen werden[7]). Die hebräische Bibel kennt neben dem Tetragrammaton JHWH noch die Kurzformen des Gottesnamens JAH und die nur in Personennamen enthaltene JAHU. Gerade die letztere aber scheint in dem klangverwandten ANI WAHU nachzuklingen und dürfte uns in dieser Formel allein noch als Vokativ erhalten sein, so wie uns die Form JAH im 'Hallelujah' geläufig ist.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die nur in der Mischna bezeugte liturgische Formel des ANI WAHU pentateuchische Anklänge aufweist, mystische Komponenten besitzt, das dialogische Gottesbewußtsein intendiert und archaische Kultschreirudimente bewahrt hat.

Schalom Ben-Chorin

UNE ÉTYMOLOGIE DU NOM DES ESSÉNIENS

De nombreuses interprétations ont été suggérées pour expliquer le nom des Esséniens; mais il ne semble pas qu'on ait attaché suffisamment d'importance à l'insertion de la lettre «n» dans ce nom qui, dans l'oeuvre de Fl. Josèphe, nous apparaît sous deux graphies différentes. Philon, qui le premier avait parlé des «Esséens», avait rattaché leur nom au grec θεραπευταὶ Θεοῦ [1]); le terme «Esséens» chez lui transcrivait probablement l'araméen 'sy' qui signifie «guérisseur». Philon fit en même temps un de ces jeux de mots bilingues dont il était coutumier, en relevant que le nom des «Esséens» rappelait le grec ὅσιοι, et il essaya de justifier cette homophonie en parlant de la sainteté des Esséens. C'est peut-être Pline l'Ancien[2]) qui créa le terme «Esséniens». J'avais émis l'hypothèse[3]) que l'introduction de la lettre n dans ce vocable pouvait être due à des raisons d'euphonie; j'ai aussi suggéré l'idée que Pline a pu faire un rapprochement avec les «Essènes», prêtres au temple d'Artémis à Ephèse mentionnés par Pausanias. Naturellement il s'agit ici d'une pure hypothèse que rien pour l'instant ne permet de confirmer.

Il n'en reste pas moins que, très tôt, le nom des «Esséniens» a figuré à côté de celui des «Esséens». Cette double appellation amena probablement saint Hippolyte à parler d'un deuxième Ordre d'Esséniens[4]); Epiphane[5]) et saint Jean Damascène[6]) maintinrent les «Esséniens» et transformèrent les Esséens en Osséens qu'ils semblent avoir identifiés avec les Elcésaïtes. L'exégèse moderne fait le plus souvent abstraction de ce doublet et cherche une étymologie commune aux termes Esséniens et Esséens. Tout récemment, M. A. Dupont-Sommer[7]), — et,

---

[7]) Vgl. Franz Rosenzweig: Der Ewige, in Buber-Rosenzweig, Die Schrift und die Verdeutschung, Berlin 1936, 201 ff.

[1]) Cf. Eusèbe. Prép. évangel., XVIII, XII, 2.

[2]) Hist. Nat., V, XVII, 4.

[3]) Le Mythe des Esséniens, Paris, 1958, p. 42.

[4]) Philosophoumena, IV, 28.

[5]) Adv. haeres., — P. G., XLI, 260—261.

[6]) De haeresibus, — P. G., XCIV, 685.

[7]) Dans Evidences VIII, mars 1956.

indépendant, M. H. J. Schoeps[8]), — ont proposé de voir dans le radical «ess-» l'hébreu 'ṣh «conseil», terme qui revient fréquemment dans quelques manuscrits de Qumrân: les Esséniens ou Esséens auraient été, par autonomasie, les hommes du «Conseil (de Dieu)».

Mes recherches antérieures[9]) m'ont amené à la conclusion qu'il n'y eut jamais d'Esséniens; leur «mythe» dans l'oeuvre de Pline a été rattaché par MM. Jean Hubaux et Maxime Leroy[10]) à celui du phénix et du palmier. Il ne peut donc être question de chercher ce que leur nom a désigné dans la réalité; on peut seulement essayer de comprendre les interprétations plus ou moins fantaisistes que les auteurs anciens ont données de ce vocable, retrouver les raisonnements qui les ont guidés dans leurs recherches d'un passé auquel ils ont voulu croire. Dans cet orde d'idées, il peut être intéressant de signaler un rapprochement qui ne semble pas avoir été fait jusqu'ici et qui peut avoir une certaine importance pour les recherches dans d'autres domaines.

Les interpolations dans l'oeuvre grecque de Fl. Josèphe: Plusieurs interpolateurs (ou «collaborateurs» comme on les appelle parfois) ont simultanément et successivement remanié la version grecque des oeuvres attribuées à Flavius Josèphe. Pour ce qui a trait aux mentions des Esséniens, j'avais identifié un premier interpolateur, — anti-juif et anti-chrétien, — dont l'intervention est attestée par Malchius Porphyre[11]) dans tous les écrits de Fl. Josèphe qui figuraient, à la fin du III è s., dans sa bibliothèque. Un deuxième interpolateur, appelé par moi «l'amplificateur», fit quelques adjonctions à la Guerre des Juifs (déjà remaniée); il fit aussi d'amples apports aux Antiquités Judaïques en remaniant un exemplaire qui n'avait pas subi toutes les interpolations de ses prédécesseurs. Ses adjonctions sont mentionnées pour la première fois au début du XII ème siècle, dans l'Epitomè historias de Jean Zonaras[12]). Plusieurs considérations m'ont amené à supposer que ce deuxième interpolateur vécut au début du IV ème s., dans une province occidentale de l'Empire Byzantin, peut-être en Thrace ou en Macédoine. Ses adjonctions à la Guerre des Juifs ne figuraient pas dans l'exemplaire qui servit au traducteur russe de la Prise de Jérusalem[13]).

Un trait caractéristique de l'amplificateur ou deuxième interpolateur réside en ce qu'il qualifia d'Esséniens tous les devins et oniromanciens mentionnés à partir du I er s. av. J.-C. dans les oeuvres de Fl. Josèphe. J'avais supposé que cette tendance à affirmer que tout devin était de la race des Esséniens (ἐσσηνὸν τὸ γένος) était uniquement due au fait que, dans la Guerre des Juifs (II, 159), il avait lu la mention du don divinatoire des Esséniens, — seul trait typique des Esséniens qui allait être retenu par saint Cyrille d'Alexandrie[14]). Il me semble maintenant que ce deuxième interpolateur a pu étayer son opinion sur une autre indication, relevée cette fois dans les Antiquités Judaïques. Cela permettrait d'expliquer la présence du doublet «Esséens-Esséniens» dans l'oeuvre de Fl. Josèphe.

Le pectoral du grand prêtre: Dans plusieurs passages de l'Exode et du Lévitique il est question d'un «pectoral» qui faisait partie du costume du grand prêtre; son nom en hébreu est ḥošen, — sauf dans Ex. 28, 29—30 où il

---

[8]) Dans Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, XI (1959), pp 69-70.
[9]) Dans Byzantinoslavica XIII (1952), pp. 1-45; 189-226.
[10]) Le Mythe du Phénix, Liège-Paris, 1939, pp. 110-115.
[11]) De abstinentia ab esu animalium, IV, 11-14; cf. Eusèbe, Prép. évang. IX, 3.
[12]) V, 2-3, 17; VI, 2-3; éd. Bonn, I, 390-392, 435, 473, 475-476.
[13]) Le Mythe des Esséniens, Paris, 1958, pp. 194-225.
[14]) Contra Julianum, V; PG., LXXVI, 776.

est appelé ḥošen hamišpaṭ. Dans la version des LXX, ce terme est traduit une fois par περιστήθιον (Ex. 28,4); mais, généralement, on trouve l'expression λογεῖον et ḥošen hamišpaṭ est rendu par λογεῖον τῆς κρίσεως. Vraisemblablement, le traducteur a tenu compte du pouvoir attribué aux Urim et Tummim, insérés dans le pectoral (Ex. 28,30), qui devaient permettre au grand prêtre de connaître le verdict de Yahvé; dans son idée, le λογεῖον était le moyen à l'aide duquel, ou l'emplacement où s'exprimait le λόγιον, dans l'acception de «révélation divine, réponse d'un oracle».

La paraphrase de l'A.T. dans les «Antiquités Judaïques» : Dans le passage correspondant au Ch. 28 de l'Exode, la version grecque des Antiquités Judaïques nous apprend que le pectoral du grand prêtre portait le nom d' ἐσσήν — visiblement une transcription approximative de l'hébreu ḥošen — et que ce nom signifiait en grec λόγιον «réponse d'oracle» (III, 163). Dans tous les passages où il est question du pectoral du grand prêtre, l'auteur de la version grecque des Antiquités Judaïques emploie uniquement le terme τὸ ἐσσήν et n'utilise jamais les expressions τὸ λογεῖον ou τὸ λογεῖον τῆς κρίσεως qu'on rencontre dans la LXX. Les idées que l'auteur (?) se faisait sur la façon dont l'oracle se manifestait — par l'illumination des pierres précieuses (III, 216 s.) — ne peuvent être discutées ici; elles sont aussi inconsistantes que la mention qu'on trouve plus loin (XI, 331) selon laquelle le grand prêtre portait à son turban cette plaque d'or inscrite du nom de Dieu[15]). En revanche, on peut relever qu'en un passage le nom de λόγιον est donné au pectoral entier (III, 163) alors qu'un peu plus bas (III, 216—217) ce n'est plus l' ἐσσήν entier qui est ainsi appelé: comme la fonction de prononcer la révélation divine incombe aux pierres précieuses qui y sont insérées, c'est celles-ci qui sont désignées par l'expression ἐσσήν.

Immédiatement à la suite, nous trouvons une phrase curieuse (III, 218) qui, incontestablement, doit être attribuée à l'un des nombreux «collaborateurs» à l'oeuvre grecque de Fl. Josèphe: ἐπαύσατο μὲν οὖν ὅ τε ἐσσὴν καὶ ὁ σαρδόνυξ τοῦ λάμπειν ἔτεσι διακοσίοις πρότερον ἢ ταύτην ἐμὲ συνθεῖναι τὴν γραφήν..... Cette phrase ne peut, de toute évidence, être attribuée à Fl. Josèphe, car on peut difficilement admettre qu'au début de son ouvrage l'auteur ait pu prévoir combien d'années il lui faudrait pour l'achever, — si toutefois il pouvait être certain de la mener à bonne fin. Mais cette indication devait se trouver dans l'exemplaire repris par l' «amplificateur»; elle a son importance et nous permettra de rattacher plus directement le terme d' ἐσσήν (hebreu: ḥošen) au nom des Esséniens.

Les premiers «Esséniens»: Il est peu probable que l'exemplaire des Antiquités Judaïques interpolé par celui qui y inséra les mentions des Esséniens que nous y lisons aujourd'hui n'ait pas contenu l'indication (XX, 267) que l'ouvrage fut achevé en la 13 ème année du règne de Domitien (c'est-à-dire en 93/94). Que ce renseignement soit juste ou faux, l'interpolateur a dû en tenir compte; c'est en partant de cette date qu'il a dû calculer que l' ἐσσήν avait cessé de prophétiser deux cents ans plus tôt, c'est-à-dire vers 107/106 av. J.-C. Naturellement, on ne saurait attribuer à ce renseignement une valeur histo-

---

[15]) Dans le passage correspondant du Pseudo-Callisthène, Codex «C» II, 24 (éd. C. Muller, Paris, 1846, p. 82 s.), le costume du grand prêtre n'est pas décrit en détail; mais dans le roman byzantin en vers (W. Wagner, Trois poèmes grecs du moyen âge, Berlin, 1881, p. 105, vers. 1626), l'erreur grossière qu'on lit dans les Antiquités Judaïques a été redressée et c'est bien sur la poitrine que le grand prêtre porte le médaillon.

rique; depuis de longs siècles l'oracle des Urim et des Tummim — si rarement mentionné dans l'Ancien Testament — avait cesse d'être consulté. Les passages parallèles d'Esd. 2,63 et Neh. 7,65 laissent supposer qu'après le retour de l'exil babylonien on espérait qu'il se trouverait un jour, dans un avenir plus ou moins lointain, un grand prêtre capable de l'interpréter.

Cela n'empêche que le «collaborateur» de Fl. Josèphe a cru que deux cents ans étaient un délai suffisamment long pour que l'oracle de l' ἐσσήν fût noyé dans la brume. Notre interpolateur a cru y trouver une indication de date très précise et est ainsi arrivé à la conclusion que l' ἐσσήν avait cessé de luire peu de temps avant la mort de Jean Hyrcan, survenue en 104 av. J.-C. En relisant les renseignements qu'on trouve dans la Guerre des Juifs sur le règne de ce souverain (I, 68—69), il a dû être frappé par la phrase que Jean Hyrcan fut le seul de son peuple à réunir en sa personne le gouvernement du peuple, la grande prêtrise et le don de prophétie. Ce roi avait été en contact si étroit avec le daimonion qu'il n'ignorait rien de l'avenir: ὡμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον ὡς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν ... ...

Pensant sans doute que, du vivant de Jean Hyrcan, — après sa rupture avec les Pharisiens et les persécutions qui s'ensuivirent, — le don de prophétie s'était transmis du γένος des prêtres à d'autres personnages réputés pour leur sainteté, — «Esséens» pour tout dire, — l'interpolateur n'hésita pas à les appeler «la race des Esséniens». Il laissait entendre par là que ces devins étaient maintenant doués du pouvoir de prophétie ou λόγιον qui, jusque là, avait résidé dans le pectoral du grand prêtre, le λογεῖον appelé ḥošen ou ἐσσήν.

C'est sans doute pourquoi, dans le dernier chapitre qui traite du règne de Jean Hyrcan dans les Antiquités Judaïques et qui mentionne sa rupture avec les Pharisiens, l'interpolateur inséra (XIII, 298) la première mention des «Esséniens» dans un contexte historique. Visiblement, il le fit parce qu'il crut qu'à partir de cette date (ou peu de temps après) les grands prêtres n'eurent plus le pouvoir de connaître l'avenir et de prononcer l'oracle divin. La date exacte se situait peu de temps avant la mort de Jean Hyrcan ou, pour être plus précis et en tenant compte de la mention qui figure à la fin des Antiquités Judaïques, deux cents ans exactement avant que Flavius Josèphe eût achevé la rédaction de cet ouvrage.

Conclusion: Dans l'idée de l'interpolateur des Antiquités Judaïques les «Esséens» avaient hérité du pouvoir de divination qui avait précédemment résidé dans le pectoral du grand prêtre, le ḥošen ou ἐσσήν. A lui seul, ce fait devait justifier à ses yeux le nom d'«Esséniens» qui leur était parfois donné et l'autoriser également à qualifier d'«Esséniens» tous les autres devins qui apparaissent dans l'histoire juive après la mort de Jean Hyrcan. *H. E. Del Medico*

KARL JOËL ZUM GEDÄCHTNIS

Vor 25 Jahren, am 22. Juli 1934, ist in Bad Ragaz in der Schweiz, Karl Joël, Professor der Philosophie an der Universität Basel, im Alter von 70 Jahren gestorben. Obwohl er 42 Jahre in Basel gelebt und gelehrt hatte, war er ein typischer Repräsentant des emanzipierten deutsch-jüdischen Kulturlebens geblieben, das genau mit seinem Tode unterging. Er war 1864 als Sohn eines Rabbiners in dem damals deutschen Hirschberg in Schlesien geboren. Einer der Brüder seines Vaters, David Joël, hatte 1849 die erste deutsche Abhandlung über das Buch Sohar der Kabbalah geschrieben. Ein anderer Onkel, Manuel Joël, hatte sich durch Studien über Philo und einige jüdische Vorläufer Spinozas einen

Namen in der philosophischen Wissenschaft geschaffen. Karl Joëls Vater gehörte zur ersten Generation deutscher Rabbiner mit säkularer Universitätsbildung. Bei passender Gelegenheit vergaß er nie zu erwähnen, daß er zu Füßen Rankes, Savignys und Schellings gesessen habe. Er war stolz darauf, ein d e u t s c h e r Jude zu sein.

Karl Joël betonte gerne, daß in der geistigen Atmosphäre seines Vaterhauses seine eigene Prägung des Neo-Idealismus sich früh entwickelt habe. Nach seinen Aussagen sind seine Jugendeindrücke maßgebend für die Gestaltung seines geistigen Universalismus gewesen. In den letzten Jahrzehnten ist viel über die sogenannte deutsch-jüdische Symbiose gesagt und geschrieben worden. In der Chemie ist eine Symbiose die nahe Verbindung zweier artfremder Organismen. Karl Joël wäre der erste gewesen, gegen die Bezeichnung Symbiose Einspruch zu erheben. Er betrachtete sich in nichts verschieden von einem Deutschen seines eigenen Bildungsgrades. Er glaubte an die Möglichkeit und Erwünschtheit einer vollkommenen Verschmelzung von Deutschen und Juden, obwohl er es geflissentlich vermied, sich in der Öffentlichkeit zu diesem Thema zu äußern. Ohne sich von der liberal jüdisch-religiösen Einstellung seines Elternhauses abzuwenden, wo Freunde seines Vaters, Geistliche der verschiedenen Glauben, sich zu philosophisch-religiösen Debatten und Diskussionen zusammenfanden, beschloß er, nachdem er seinen Vater kurz vor Ablegung der Maturitätsprüfung verloren hatte, die jahrhundertealte Tradition seiner Familie zu brechen, und statt sich auf das Rabbinat vorzubereiten, sich ganz dem Studium der Philosophie zu widmen.

Mit 18 Jahren bezog er die nahegelegene Universität Breslau, wo er zunächst bei Dilthey belegte. An der Universität Leipzig sicherte er sich den Doktorhut mit einer Dissertation über Plato. 1887 zog er an die damals deutsche Universität Straßburg und hoffte, dort eine Professur übertragen zu bekommen. Vergebens bewarb er sich bei verschiedenen deutschen Universitäten um einen Lehrstuhl. Königsberg, die Heimat Kant's schwebte ihm als höchstes Ziel vor. Sein Judentum stand seiner Berufung im Wege. Obwohl ihm verschiedentlich nahegelegt worden war, einige Tropfen Wasser würden diesem Übelstand abhelfen, leistete er diesen Winken nicht Folge. Er antwortete voll Stolz, er habe Zeit zu warten, bis ihm auch als Jude ein angesehener deutscher Lehrstuhl angeboten werde.

Endlich — 1892 — erhielt er eine Anforderung, nicht aus Deutschland, sondern aus der nahegelegenen Schweiz. Ferdinand Dümmler berief ihn an die alte Universität Basel. Das Thema der Antrittsvorlesung Joëls in Basel war „Die Zukunft der Philosophie". In dieser Vorlesung gab Karl Joël der Überzeugung Ausdruck, daß das Zeitalter der Naturwissenschaft von einer neuen Ära abgelöst werde, welche von den Ideen Nietzsche's und Tolstoi's geprägt werde. Nur wenige von Joëls Hörern glaubten an seine Prophezeiung. Und doch, 40 Jahre später, zeigte sich, daß sie einen Keim Wahrheit enthalten hatte. Der Nationalsozialismus wäre ohne die gedanklichen Grundlagen Nietzsche's und Tolstoi's nicht denkbar, wie sehr sie auch mißdeutet wurden. Karl Joël beendete seine Antrittsvorlesung, auf die er stets gerne zurückkam, mit den Worten „Die Zukunft der Philosophie liegt im Idealismus". Er verwuchs mit dem Basler Lehrstuhl der Philosophie, den er zunächst als Privatdozent, und von 1902 an als ordentlicher Professor innehatte. In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß Karl Joël nicht, wie oft fälschlich behauptet wird, der Nachfolger Nietzsches war. Nietzsche war nicht Professor der Philosophie, sondern der klassischen Sprachen.

Karl Joël wurde ein Teil der alten Stadt Basel, die er mit einer griechischen „polis" verglich. Und dennoch lockerte er seine geistigen Beziehungen zu Deutschland nicht. Er bewarb sich nicht um das Basler Bürgerrecht, und häufig zog er Vergleiche zwischen Glaubens- und Staatsbürgerschaftswechsel, die beide seiner strengen Auffassung von Treue nicht entsprachen.

Um die Jahrhundertwende bestand in Basel nur eine kleine jüdische Gemeinde, die sich ihrem Herkommen nach aus drei verschiedenen Elementen rekrutierte.

Die Mehrheit kam aus dem Elsaß und war französisch orientiert. Wenige waren ehemalige Deutsche, meist aus den nahen badischen Landgemeinden. Eine verschwindende Minderzahl waren eingeborene Alt-Schweizer aus den historischen Judengemeinden Endingen und Lengnau. Karl Joël hatte mit keiner der drei Gruppen viel Gemeinsames. Außer mit dem Rabbiner und wenigen Familien unterhielt er keine gesellschaftlichen Beziehungen zu ihnen. Selten besuchte er Gottesdienste. Außer der Synagoge gab es kein jüdisch-geistiges Zentrum in Basel.

Er blieb Junggeselle, obwohl — oder vielleicht weil — er eine Abhandlung über „Frauen der Philosophen" geschrieben hatte. Er lebte zunächst mit seiner verwitweten Mutter, die zu ihm nach Basel gezogen war, und später, nach ihrem Tode, mit seiner Schwester Hedwig, die ihre Laufbahn als Konzertsängerin aus Liebe zu ihrem Bruder Karl, „dem Philosophen", aufgegeben hatte. Freunde nannten die Geschwister scherzhaft in Umstellung einer bekannten Wendung „das elternlose Kinderpaar". Sie lebten weltfremd und voll höchster Ideale wie glückliche Kinder. Hedwig wachte ängstlich über den Arbeiten ihres Bruders. Sie schrieb all seine Werke mit der Hand, ohne Stenographie oder Maschine. Tausende von Seiten! Sie sprach nie anders als von „unserem" Verleger, zuletzt J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Bruder und Schwester einten seltene Bande, die wohl nur aus der Überblendung jüdischer Familientradition mit den in der lokalen Umgebung stark betonten Maria-Martha Idealen zu erklären sind. Wir finden ähnliche Beziehungen bei den beiden Basler Zeitgenossen Nietzsche und seiner Schwester Elisabeth Foerster, und bei dem Kunsthistoriker Prof. H. Woelfflin und seiner Schwester. Joëls verband enge Freundschaft mit den Letztgenannten.

Wenn man den bärtigen Karl Joël unter dem blühenden Kastanienbaum im klosterhofähnlichen Garten des alten, eichengetäfelten Patrizierhauses am Oberen Heuberg in Basel, dessen ersten Stock die Geschwister bewohnten, bei seinem Studium sah, glaubte man einen Hieronymus von Duerer oder Holbein zu entdecken. Sonntags zur Teestunde konnte man viele Prominente des deutschen Kulturkreises unerwartet bei Joëls antreffen. Es gehörte sozusagen zum guten Ton, und es war Herzensbedürfnis, eine Fahrt nach der Innerschweiz oder dem sonnigen Süden in Basel zu unterbrechen, um Joëls „Guten Tag" zu sagen. Prinz Eugen von Habsburg, der Isonzo-Sieger, Ritter vom Goldenen Vließ, mit seinem trockenen Humor, war gerngesehener regelmäßiger Gast. Außenminister Walter Rathenau, deutscher Zeichner des Versailler Friedensvertrages, tauschte eigene Gedanken über „kommende Dinge" mit dem philosophischen Zunftgenossen. Professor Woelfflin sprach vor und konnte Hugo von Hofmannsthal oder Rainer Maria Rilke antreffen. Weingartner, der große Dirigent und Komponist, fand Texte zu seinen Liedern. Hermann Cohen, Martin Buber und Leo Baeck brachten Kontakt mit dem Judentum. Margarete von Bendeman-Susmann, gleich wie Joël selbst, Verfasserin eines Buches über die Zeit der Romantik diskutierte letzte Probleme über kleine Verschiedenheiten in der Beurteilung dieser Periode. Die Blüte der Schweizer Patrizier fehlte nie, auch die Vollmöllers — Mirakel — kamen und viele Andere mehr, die von der Muehlls, die Merians, die Burckhardts, die Schultheis, Bischoffs, Bachofens, und Andreas Heusler der große Jurist. Sie alle kamen, um zu hören und gehört zu werden.

Der junge Carl J. Burckhardt, später Schweizer Gesandter in Paris, Hochkommissar von Danzig, Präsident des Internationalen Roten Kreuzes, war ein Schüler und lebenslanger Freund von Karl Joël. Er hat eine Studie über Joël in seinem neuesten Buch „Bildnisse", das 1958 veröffentlicht wurde, aufgenommen, die auf seiner Rede zu Ehren von Joëls 70. Geburtstage, kurz vor seinem Tode, basiert. Das bemerkenswerte Buch enthält Studien über Goethe, Schiller, Shakespeare, Voltaire, Wilder und andere. Daß ihr geliebter Bruder in diesem Kreise der Nachwelt erhalten werden soll, hätte Hedwig Joël größte Freude und Befriedigung gegeben.

Hätte man Karl Joël gefragt, was seine Lehren an der Universität Basel beeinflußte, so hätte er wahrscheinlich Goethe zitiert: Ich versuchte das „Wahre,

Gute und Schöne" zu lehren. Und das Gleiche hätte er als Quintessenz seines Judentums bezeichnet. Wenn er an seinem 70. Geburtstage sagte: „Wenn ich an meine Ahnen denke, so kann ich sie mir nur als eine lange Reihe von Priestern in weißen Gewändern vorstellen" so ist es ebensogut möglich, daß dies tatsächlich eine Anspielung auf die weißen Gebetsmäntel des traditionellen Judentums war, als daß er an römische Togen in den Mittelmeerländern seiner Alterssehnsucht dachte. Im Gegensatz zu Hermann Cohen vermied Joël jüdische Fragen in der Öffentlichkeit zu berühren. Er hat nie versucht, direkten Einfluß auf jüdisches Denken zu nehmen. Aber er gewann die höchste Achtung seiner Zeitgenossen für den Juden als Denker. Mehr als einmal wurde er offiziell mit Nathan dem Weisen verglichen.

Die wichtigsten Bücher Joëls sind: Philosophenwege (1901), Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik (1910), Antibarbarus (1914), Jacob Burckhardt als Geschichtsphilosoph (1918), Nietzsche und die Romantik (1923) und als Krönung seines von unglaublichem Gedächtnis zeugenden Schaffens, die Wandlungen der Weltanschauung (1928), zwei Bände.

Das Leitmotiv von Joël war, zu erforschen w a r u m Menschen denken, wieso ihr Denken sich durch die Jahrtausende wandelt und stets Neues produziert. Er sprach häufig davon, daß das Blut das Denken beeinflußt, glaubte aber nicht an rassische Verschiedenheit im Denkprozeß. Hierin mag seine Scheu, sich mit jüdischen Problemen zu befassen, zu suchen sein. Selbst wenn er im gegebenen Fall nie verfehlte, sich als Juden zu deklarieren, so gab er dennoch keine menschliche Verschiedenheit zwischen den Angehörigen verschiedener Rassen zu.

Er nahm keinen aktiven Anteil an den Zionistenkongressen, die in Basel stattfanden, aber er hinterließ den größten Teil seiner Bibliothek der Universität Jerusalem, nachdem der Aufstieg Hitlers ihm den schwersten Schlag seines Lebens versetzt hatte. Er war so tief getroffen, daß ihm keine Zeit mehr blieb, seinen Gefühlen schriftlich Ausdruck zu verleihen, außer in der Vergebung seines liebsten Besitzes. Auch er, dessen ganzes Leben Menschheitsidealen gewidmet war, ist am Nationalsozialismus zu Grunde gegangen.

Eine handschriftliche und bis jetzt unveröffentlichte Widmung im ersten Bande seiner „Wandlungen der Weltanschauung" lautet: „Denken nährt sich am Fühlen — Fühlen am Denken. Denn alles Leben — und gerade auch das geistigste — quillt mit dem Lebensblut aus dem Herzen. Kopf und Herz leben organisch zusammen — das ist das Stärkste und Wesentlichste, was ich in Wort und Schrift zu lehren habe." *Carola Kaufmann*

ERNST CASSIRER UND DIE MODERNE WISSENSCHAFTSLAGE

Ironie oder vielmehr Grausamkeit des Schicksals hat es mit sich gebracht, daß eines der Meisterwerke Ernst Cassirers, das deutsch geschrieben war, zuerst in englischer Übersetzung erscheinen mußte. Erst jetzt sieben Jahre nach der Übertragung ins Englische, die von dem führenden amerikanischen Philosophen Charles W. Hendel betreut wurde, ist der vierte und letzte Band von Cassirers unausschöpflich reichem und umfangreichstem Werk, DAS ERKENNTNISPROBLEM IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT DER NEUEREN ZEIT[1]), in der Originalfassung zugänglich geworden.

---

[1]) Ernst C a s s i r e r : Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1957, 331 pp.

Ernst Cassirer, zwei Jahrzehnte lang Zierde und zeitweilig Rektor der jungen Universität Hamburg, Denker von unbestritten internationalem Ansehen, kann als der letzte große Panhistor unserer Zeit vielleicht am ehesten mit Lord Bertrand Russell verglichen werden. Beide gingen von Leibniz aus, beide sind am schöpferischsten wohl als Erkenntnistheoretiker der exakten Wissenschaft und doch zugleich den geistesgeschichtlichen Disziplinen zugewandt. Aber Cassirer überragt Russell zweifellos beträchtlich an Weite, an Eindringlichkeit und an unbestechlicher Überparteilichkeit historischen Verstehens. Davon zeugt nicht zum wenigsten die ganz ungewöhnliche Fülle der Gedankenmotive dieses Buches.

Auch wer nicht jeder Einzelheit der Linienführung zustimmen könnte, muß staunen über die Kraft und die Kunst, mit der hier ein Gewirr von mannigfaltigsten wissenschaftlichen und philosophischen Gedankenstrebungen zu einem imposanten Einheitsbild gefügt ist. Eine radikal selbständig modernisierte kantisch kritische Grundeinstellung hat hier zu außerordentlich klärenden Fundamentaleinsichten geführt. In engster Fühlung mit der Forschung der Einzelwissenschaft hat Cassirer durchgängig eine eindrucksstarke Front sowohl gegen den reinen Positivismus wie gegen metaphysische Spekulation in der modernen Wissenschaftstheorie aufrecht erhalten.

Der Raumbegriff, von dem die moderne Geometrie spricht, hat, wie er darlegt, nichts mehr zu tun mit der metaphysischen „ausgedehnten Substanz" des Descartes oder dem als „absolutes Ding" angesehenen dreidimensionalen Raum Newtons. Aber ebensowenig ist er ein empirisch gegebener Gegenstand im Sinne John Stuart Mills oder dem verfeinerten Sinn Moritz Paschs; er ist noch nicht einmal mit dem Rest von „Gegebensein" behaftet, mit dem er bei Kant als „Anschauung a priori" erscheint. In einem glänzend verknappten Überblick über die internationale Arbeit an der Entwicklung der Nicht-Euklidischen Geometrien von Karl Friedrich Gauss, dem Russen N. I. Lobatscheffsky und dem Ungarn Janos Bolyai d. Jüng. zu Bernhard Riemann, dem Italiener Guiseppe Peano bis zu Felix Klein zeigt Cassirer, warum der Raum nur als die „abstrakte" umfassende „Form möglicher Koexistenz" überhaupt gelten kann und eine bestimmte Geometrie nur als ein bestimmtes „Ordnungs- und Relationsgefüge" (34) von „möglichem Beisammensein" (43, 49). Die Axiome einer Geometrie sind somit keinesfalls mehr „Behauptungen von absoluter Gewißheit" über irgendwelchen ontischen Gehalt; sie sind statt dessen als „freie" und doch in sich notwendig gültige „Ansätze" des Denkens erfaßt, als „logische Leerformen möglicher Wissenschaften" (Hermann Weyl, Philosophie der Mathematik, 1926, S. 21), als „Entwürfe und Vollzugspläne", die das Denken „zum Gebrauch bereitstellt" (53 f.).

Entsprechend aber erhellt es aus ähnlich aufschlußreichen Hinweisen auf die Bemühungen Sir William Hamiltons, Georg Cantors, Gottlob Freges und Bertrand Russells, J. W. R. Dedekinds, Henri Poincarés, Otto Hölders, Brouwers, Hermann Weyls und anderer Zahlentheoretiker, in welchem Sinn die Zahl nur als die umfassende Form von Ordnung in der Abfolge, als allgemeinste Form von Reihenfolge, von „Stellenordnung" anzusehen ist, und warum dabei jeder „Appell an empirische Anschauung . . . konkreter Dinge unzulässig" (84) wird, so daß die gesamte Mathematik auf diese Weise nur als „reine Bezugslehre" (33) verstanden werden kann.

Im Bereich der Physik wird natürlich der empirischen Beobachtung ihr Recht zuerkannt. Physiker wie Gustav Kirchhoff und Ernst Mach vollbrachten eine befreiende Tat, als sie statt Erklärung aus Substanzen und Kräften reine Beschreibung der physikalischen Phänomene forderten. Aber so berechtigt ihr Kampf gegen ontische „Setzungen" war, so haltlos wurde ihre Kritik, als sie sich auch gegen jede „Setzung physikalischer Theorie" wandte. Wenn Mach selbst den kritisch geklärten Atombegriff eine „Substanzvorstellung in ihrer naivsten und rohsten Form" nannte, (102; Mach: Prinzipien der Wärmelehre 1896, S. 428), wenn er physikalische Begriffe und physikalische Gesetze nur als zu-

sammenfassende Abbilder von empirisch beobachteten Phänomenen gelten lassen will, so konnte schon Heinrich Hertz solchen Annahmen entgegenhalten, daß Grundbegriffe der Physik nicht als Abbilder, sondern vielmehr als „Vorbilder" möglicher Erfahrung anzusehen sind (113).

Freie, spontane Hypothesenbildung, Verwendung von Begriffen dessen, was sich „nie und nirgends hat begeben" wie Bewegungen, auf die „keine äußeren Kräfte wirken", „ideale Gase" sind für die exakte mathematische Naturwissenschaft durchaus legitime Erkenntnismittel (115), durch die erst, wie Henri Poincaré es formulierte, der „Übergang vom ‚fait brut' zum ‚fait scientifique' möglich" wird (116) und wie Pierre Duhem betont, theoretische Voraussetzugnen und „Interpretation" sind sogar für die einfachste Tatsachenregistrierung in der Physik unentbehrlich. (118 f.). Die zeitgenössische Physik aber ist noch viel weiter von bloßen Wahrnehmungsdaten und zugleich von metaphysischer Spekulation abgerückt, indem z. B. — im Gegensatz zu Lord Kelvins anschaulichen Modellen — (121 f.) in Niels Bohrs und Werner Heisenbergs Atomtheorien „raum-zeitliche Bilder" weithin als unzulänglich erklärt werden und nur durch „partielle Differentialgleichungen in einem abstrakten vierdimensionalen Raum" (123) ersetzt werden können.

Die Biologie kann sich zwar an Präzision ihrer Methoden nicht im entferntesten mit der Physik und Mathematik messen. Aber auch sie hat in ihrer Entwicklung von Linnés Botanik bis zur Forschung des 20. Jahrhudnerts sowohl die metaphysische wie die rein beschreibende Begriffsbildung immer mehr zurückgedrängt und ist so ebenfalls zu bewußt freier wissenschaftlicher Hypothesenbildung vorgestoßen. Der Metaphysiker Spinoza hatte alle Annahmen von organischer Zweckmäßigkeit als anthropomorphe Wahngebilde aus seinem Weltbild verbannt. Dem Metaphysiker Aristoteles bedeutet die Entelechie, das, was sein Ziel in sich hat, geradezu die innerste Triebkraft und das Wesen alles Daseins. Die modernen biologischen Wissenschaften aber wollen sich prinzipiell von beiden gleich dogmatisch metaphysischen Thesen fern halten; und so verwirft Mathias Schleiden in seinen „Grundzügen der wissenschaftlichen Botanik" (1842, S. 6 ff., 39, 55 f.) auch alle die „phantastischen Kinderträume" der Schellingschen und Hegelschen Metaphysik der organischen Natur. Aber ebenso erklärt er das bloß empirisch beschreibende Klassifizieren für den Aufbau einer theoretischen Wissenschaft vom Leben als unzulänglich; und statt dessen versucht er, einer kausal erklärenden Biophysik als „induktiver Wissenschaft" den Weg zu ebnen. (162 f., 172).

In der französischen und englischen Biologie begnügten Georges Cuvier, A. P. de Candolle, Geoffroy de Saint Hilaire und Charles Darwin sich ebenfalls nicht mit bloß tatsachenmäßiger Beschreibung oder metaphysischen Dogmen (z. B. 142 f.), sondern führen Arbeitshypothesen ein zur Begründung erklärender Forschung. In seinen „Leçons d'anatomie comparée" setzt Cuvier „lois de coexistence" zwischen den Gliedern jedes Organismus voraus. De Candolle legt in ähnlicher Weise in seiner „Théorie élémentaire de la botanique" den Begriff eines „Symmetrieplans" in jedem Lebewesen zugrunde, einer regelmäßigen, wenn auch oft verdeckten Symmetrie in der Anordnung seiner Organe (144). Etienne Geoffroy de Saint Hilaire nimmt weiter ausgreifend in seinen „Principes de philosophie zoologique" (830), auch gesetzmäßige Beziehungen zwischen den Organen verschiedener Lebewesen an; und Charles Darwin führt schließlich zur Erklärung des „Ursprungs der Arten" fort, indem er über die inneren Strukturverhältnisse der Tiergattungen hinaus vor allem äußere Einflüsse unter dem Leitgedanken der natürlichen Zuchtwahl für eine Entwicklungsgeschichte der Lebewesen heranzieht. In Ernst Haeckels „Generelle Morphologie der Organismen" und bei zahllosen Darwinisten verhärtet sich zwar Darwins Hypothese zu einem alles beherrschenden Dogma. Aber in der nachfolgenden Forschung machen sich viel mehr kritisch besonnene und verfeinerte Untersuchungmethoden bemerkbar, in Wilhelm Roux' Abhandlungen zur Entwicklungsmechanik, seinen War-

nungen vor Überschätzung der Leistungen von Darwins und Haeckels Phylogenie (188) und in Otto Bütschlis oder A. Naefs Parteinahme für „kausal-analytische" experimentelle Methodik in Verbindung mit „deskriptiver" und historisch phylogenetischer Forschung.

Hans Driesch's „Vitalismus" mag dem gegenüber wie ein Rückfall in verjährte dogmatische Metaphysik erscheinen. Aber auch Driesch hat in seiner späteren „Philosophie des Organischen" (1909) nicht mehr von einer „Seele" als „elementarem Naturfaktor" sprechen wollen, wie er dies zunächst im Anschluß an seine Experimente über organische Regulationen getan hatte, sondern nur noch von einem „Seelenartigen" einem „Psychoid" (202). In der Biologie der letzten Jahrzehnte aber, bei John Scott Haldane, Jakob Johann von Uexküll, Emil Ungerer und in Ludwig von Bertalanffys „Theoretischer Biologie", 1932, hat besonders der „Gestaltbegriff", der Begriff der „Ganzheit", des „holism" zur kritischen Überwindung der Gegensätze zwischen vitalistischer und mechanistischer Deutung der Lebensphänomene verholfen. Denn der biologische Ganzheitsbegriff stellt eine manifeste Anologie zur zeitgenössischen Feldphysik (218) her und legt damit die Bahn frei für kausale physiko-chemische Forschung wie für die Anerkennung organischer Ganzheitsgebilde.

Schließlich aber hat es sich auch in der Geschichtsschreibung erwiesen, daß Weltgeschichte schwerlich mehr mit den Mitteln metaphysischer Spekulation dargestellt werden kann wie etwa im System Hegels. Zum mindesten als dogmatisch metaphysische These ist der Glaube des Panlogismus an die dialektische Entfaltung der Vernunft in der Geschichte unhaltbar geworden. Doch ebenso hat sich hier wieder mit der reinen Metaphysik der reine Positivismus überlebt. Leopold Ranke nimmt nur scheinbar Partei für strikten Tatsachenempirismus, wenn er „sein eigen Selbst gleichsam auslöschen" und nur schildern wollte, „wie es eigentlich gewesen" sei (231). So sehr er sich von allem metaphysischen System lossagte und auf peinsamstes Studium der politischen „Akten" drängte, so hat er mit seiner Kunst des literarischen Portraits (243) und seiner „Universalität des Mitempfindens" (244) doch ähnlich wie Wilhelm von Humboldt auch objektiv gestaltende D e u t u n g der leitenden „Ideen" des Geschehens (244 ff.) zu geben versucht. Selbst Auguste Comte greift trotz seines Kampfs gegen jede Transzendenz weit über bloße Tatsachenermittlung hinaus mit seiner Annahme einer „loi des trois états" in der Geschichte, der „sozialen Physik" (251 f.).

Thomas Buckle und Hippolyte Taine bestreben sich zwar dem Programm nach, ihre historische Forschung auf reine Tatsachenbeschreibung einzuengen. Aber Buckle ruft zum mindesten die Moralstatistik auf, um Tatsachen auch zu erklären; und Taine entfernt sich noch weiter von dem fragwürdigen Ideal eines Linné der Kunstgeschichte, dem er zu Beginn seiner „Philosophie de l'art" nacheifern wollte. Die Hilfsbegriffe der Rasse, des Milieu und der Eigenart eines „Jahrhunderts" (255, 258 f.), die er heranzieht, stellen natürlich nicht mehr bloße Gegebenheiten und ihre „Ursachen" dar, sondern sind bereits hypothetische Deutungsversuche ebenso wie seine Wertschätzung von minutiösen, aber charakteristischen Einzelheiten („de tout petits faits significatifs") (259) und seine relative Indifferenz gegen die tatsächliche historische Verbürgtheit von Anekdoten (261), wenn diese Überlieferungen nur genügend bedeutsame Ausdruckskraft besitzen.

Daß nach Hegel die Macht des Staates die Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden bedeutet, oder daß umgekehrt nach Jacob Burckhardt (wie Lord Acton) Macht und besonders organisierte Staatsmacht „an sich böse" ist (266 f.) oder nach Nietzsche jenseits von gut und böse steht, kann selbstverständlich weder rein metaphysisch noch rein empirisch erhärtet werden. Alle solche Annahmen bringen Interpretationen und Wertungen der Historiker zum Ausdruck, die erst durch philosophische Argumentation und Erprobung am historischen Quellenmaterial mehr oder minder glaubhaft gemacht oder entkräftet werden können. Und eben-

sowenig läßt es sich metaphysisch oder rein empirisch erweisen, ob Ernest Renans oder David Friedrich Strauß' Erklärung der mythischen Elemente im Leben Jesu zutreffend ist (305 ff.). Oder um auf das Gebiet der römischen Geschichte überzugreifen, weder Metaphysik noch das bloße Tatsachenmaterial konnte es veranlassen, daß Theodor Mommsen in seiner Geschichtsschreibung politische und militärische Begriffe des 19. nachchristlichen Jahrhunderts verwandte (268), und daß N. D. Fustel de Coulanges umgekehrt das Römertum wesentlich in seiner Umhüllung vom archaischen Halbdunkel der vorchristlichen Jahrhunderte zur Darstellung brachte und es in seiner „La cité antique", 1864, unternahm, die Entwicklung griechisch-römischer Staats- und Rechtsinstitutionen wie das gesamte soziale Leben der klassischen Antike in dem Dämmerlicht und unter der Inspiration von uns höchst fremdartigen religiösen Gebräuchen und Riten zu zeigen. (314 ff.) Bei Mommsen und bei Fustel de Coulanges handelt es sich so abermals um kritische Interpretationsversuche der Vergangenheit, die weder durch Metaphysik noch durch bloße Beschreibung der gegebenen Tatsachen geboten werden können.

Ganz das Gleiche aber gilt schließlich für Karl Lamprechts kulturgeschichtliche Forschungen, die bereits auf zeitgenössische Geschichtsschreibung hinführen, auf Oswald Spengler (286), wie Cassirer treffend bemerkte, und wie hinzugefügt werden kann, auf Arnold J. Toynbee's erst kürzlich abgeschlossene „A Study of History", 1934—54, obwohl freilich bei Toynbee die kulturgeschichtliche Zyklenlehre Lamprechts und Spenglers veräußerlicht, kulturell unanschaulich verflacht und dogmatisiert erscheint. Aber auch Lamprechts, Spenglers und Toynbees Annahmen von „Kulturzeitaltern" (290 f.), die den menschlichen Lebensaltern ähneln, stehen jedenfalls jenseits reiner metaphysischer Spekulation und jenseits bloßer Feststellung von empirischen Tatsachen. Sie sind methodische Postulate, oder sie wären gänzlich unhaltbar. Die klare Erfassung dieser Sachverhalte aber bedeutet in der Natur- und Geisteswelt eine dringend benötigte Befreiung von metaphysischer Gebundenheit wie von positivistischer Enge.

Diese schmale Auswahl aus Hauptmotiven von Cassirers letztem deutsch geschriebenem Werk kann kaum eine Andeutung geben von der souverainen Meisterschaft, mit der hier weitschichtiges Material aus den beiden so verschiedenartigen Hemisphären des „globus intellectualis", den Natur- und Geisteswissenschaften zu einheitlicher Darstellung und Deutung abgerundet wurde. Aber es mag damit vielleicht besser verständlich werden, was der adäquaten Würdigung der ganz ungewöhnlichen philosophischen Gesamtleistung Cassirers wohl am meisten im Weg steht. Dies ist Cassirers Verzicht auf alles Hervorkehren von Originalität und auf blendende Prägung originell klingender Terminologie. Er hat die Gegensätze zu Vorgängern nirgends vertieft, um damit die eigene Leistung zu erhöhen, sondern hat besonders dankbar teilweise Übereinstimmung mit Anderen anerkannt, ohne damit irgendwie zum Eklektiker zu werden.

Er hat sich in tiefer, vornehmer Bescheidung nicht einmal darum bemüht, seinem großen Gedankenwerk einen besonderen Kenn-Namen zu geben. Obwohl seine Forschungen weit über das Feld aller anderen Mitglieder der Marburger Schule hinausführten, hat er nicht gegen den Titel eines Vertreters des Marburger Neukantianismus protestiert. Im Vergleich zu den besonders den Laien bestechenden Losungsworten „Phänomenologie", „Existenzialphilosophie" und „logischer Positivismus" klingt der Titel seines systematischen Hauptwerks „Philosophie der symbolischen Formen" erstaunlich zurückhaltend. Aber das sollte keinen Vertreter echten philosophischen Werts daran hindern, in Cassirers Kraft der Zusammenschau und Neugestaltung der bleibendsten geistigen Errungenschaften der Vergangenheit jene singuläre gediegenste Eigenleistung zu erkennen, die einseitigere und kenntnisärmere philosophische Bekenntnisse auf beträchtliche Zeit hin überleben mag. *David Baumgardt*

VON HERBORN NACH HOFGEISMAR

Zur zweiten geistesgeschichtlichen Arbeitstagung

Nachdem die im vorigen Jahre in Herborn abgehaltene 1. geistesgeschichtliche Arbeitstagung zur Gründung der „Gesellschaft für Geistesgeschichte" geführt hat, fand in diesem Jahre vom 1. — 3. Mai in Hofgeismar die 2. Tagung mit etwa 40 Teilnehmern statt. Trug die Herborner Zusammenkunft ganz den Charakter des Programmatischen, was einerseits in den vornehmlich auf seminaristische Diskussion abgestellten Sitzungen, anderseits durch eine Reihe von an eine breitere Öffentlichkeit sich wendenden Abendvorträgen zum Ausdruck kam, so war Hofgeismar eine die methodische Fragestellung an einem festen Leitthema erprobende Studientagung. Bei den vorbereitenden Planungen ist besonders das Thema der Erziehung als e i n Gegenstand der Erörterung genannt worden.

Die Tagungsteilnehmer waren Gäste der Evangelischen Akademie in dem Schlößchen Schönburg in Hofgeismar, dessen Leiter, Dr. Werner *Jentsch*, der Gesellschaft in denkbar liberaler Weise in der Erfüllung der äußeren Bedingungen entgegenkam. In seinem Begrüßungsvortrag sprach er über „Das pädagogische Programm der evangelischen Akademie" und schlug damit, von der Konzeption der Evangelischen Akademien her, schon das Grundthema der Tagung an.

Die Arbeitstagung begann mit einem Vortrag des 1. Vorsitzenden der Gesellschaft, Prof. Dr. Hans-Joachim *Schoeps*, über das Thema: „Was ist und was will die Geistesgeschichte? — Grundsatzfragen der Zeitgeistforschung". Da der Vortrag in Kürze in erweiterter Form als selbständige Schrift im Verlag Musterschmidt, Göttingen, erscheint, kann sich der Berichterstatter auf eine knappe Angabe des Skopus beschränken.

Als Aufgabe des neuen Faches bestimmte Schoeps: „die Erforschung des Zeitgeistes und seiner Wandlungen". Er grenzte die Geistesgeschichte von benachbarten und verwandten Wissenschaftszweigen wie Kulturgeschichte, Ideengeschichte, Geschichtsphilosophie und Soziologie ab. Die Geistesgeschichte will zwar die Anliegen dieser Fächer einbeziehen, achtet aber besonders auf die Zusammenhänge der verschiedenen Manifestationen des Zeitgeistes in einer bestimmten Zeit. Schoeps rekurrierte insbesondere auf Herder und Dilthey, die schon in spezifischer Weise versucht haben, den Geist einer Zeit aus sich selbst heraus zu verstehen und jeder Epoche ihren eigenen Lebenshorizont zuzuweisen, d. h. die Begrenzung, in der die Menschen einer Zeit im Bezug auf ihre Lebensgewohnheiten, auf ihr Denken und Fühlen leben.

Die Erkenntnis des Zeitgeistes hängt vor allem davon ab, daß man danach fragt, wo die „offenen Wunden" liegen, welche Probleme anstanden, bewältigt wurden oder unbewältigt blieben. Im Unterschied zur Betrachtungsweise des normalen Historikers wird versucht, alle Möglichkeiten der Zeitlage ex statu nascendi zu erkennen und nicht von einer Warte post rem factam zu urteilen. Auch die geschichtlich erfolglosen und unterlegenen Gruppen kommen dann zu ihrem Recht. Nachdem Schoeps dann noch verwickelte Fragen der Gliederung und Periodisierung des Geschichtsprozesses diskutiert hatte, bestimmte er die konkreten Aufgaben der Geistesgeschichte zweigleisig: Einmal Analyse geistiger Strömungen auch über größere Zeiträume hinweg und andererseits Zeitgeistforschung im engeren Sinne als Untersuchung abgegrenzter Zeiträume, bei der es gilt, einen repräsentativen Querschnitt durch die Fülle der Erscheinungen zu legen.

Die sich an den Vortrag anschließende Diskussion brachte eine dankenswerte Vertiefung der vorgetragenen Grundansichten, namentlich das von Prof. Schoeps entwickelte Problem des Zeitgeistes wurde mit ziemlicher Einmütigkeit als ein heuristisches Prinzip bezeichnet, das durch eine geistesgeschichtliche Synopsis exaktes Fachwissen mit dem Mut zur Synthese verbindet.

Brachte der folgende Vortrag von Prof. Dr. Fritz *Blättner,* Kiel, „Die Probleme des Gymnasiums in geistesgeschichtlicher Betrachtung" eine abgewogene Entwicklungsgeschichte des deutschen humanistischen Gymnasiums, in der auch manche erfreuliche Entmythologisierung aufleuchtete, so ging Prof. Dr. Friedrich *Kreppel,* Kaiserslautern, mit seinem Vortrag „Erziehung und Zeitgeschichte" unmittelbar auf das von Prof. Schoeps am Vortage entwickelte Forschungsprinzip los, indem er aus einer guten Auswahl von bisher ganz ungenutzten Zeitdokumenten, nämlich den verschiedensten Lehrerzeitungen, gleichsam ein inneres, politisch-soziales Bild einer Entwicklungsgeschichte des Lehrerstandes über einen Zeitraum von rund 75 Jahren bot. Die sich an diesen Vortrag anschließende, besonders lebhafte Diskussion brachte bei aller Verschiedenheit der Argumentation, wobei immer wieder auch auf den Einleitungsvortrag von Prof. Schoeps zurückgegriffen wurde, eine einmütige Bejahung der fruchtbaren Anwendungsmöglichkeit seiner Grundthese.

Am Abend des gleichen Sitzungstages sprach dann Prof. Dr. Gottfried Salomon-Delatour, Frankfurt, über „Volksgeist und Zeitgeist". Der Vortrag war, nicht ohne Rücksicht auf die durch die vorangegangenen Diskussionen schon stark strapazierte Teilnehmerschaft, ein ebenso geistvolles wie humorvolles, mehr aperçuhaftes und daher auch unverbindliches Geplauder, in dem Beobachtung, Erfahrung und eigene Standortsicherheit eines erlebnisreichen und mit den soziologischen Fragestellungen vertrauten Menschenlebens vernehmbar wurde.

Die Tagung schloß am Sonntag, dem 3. Mai mit einem von Lichtbildern unterstützten Vortrag von Dr. Wolfgang *von Löhneysen,* Berlin, über den „Einfluß der Reichsgründung auf Kunst und Kunstgeschmack". Seine Ausführungen und das vorgelegte Bildmaterial zeigten, daß das künstlerische Schaffen des ausgehenden 19. Jahrhunderts vor allem von emotionellen und patriotischen Elementen bestimmt wurde. Das erhärtete der Redner an Beispielen, die sowohl aus dem Bereich der Malerei und Plastik wie aus dem des Kunstgewerbes genommen waren. Sie bewiesen, daß gerade Werke, die kunstgeschichtlich irrelevant sein mögen, als Dokumente des Zeitgeistes ein besonderes Interesse besitzen.

Aufs Ganze gesehen darf diese Tagung als gelungen und als ein Fortschritt nach Herborn bezeichnet werden. Der Vorstand ist von den Mitgliedern ausdrücklich ermächtigt worden, für das nächste Jahr die 3. Tagung vorzubereiten, einem Wunsch, dem sich auch die anwesenden Gäste anschlossen[1]).

Karl Kupisch

---

[1]) Anfragen und Anmeldungen zur Mitgliedschaft (Jahresmindestbeitrag DM 8.—, Studenten erhalten Ermäßigung) sind zu richten an das Sekretariat der Gesellschaft Erlangen, Kochstraße 4.

BUCHBESPRECHUNGEN

Ideengeschichte — Philosophie Soziologie

Gert v. Natzmer: Die geistigen Mächte unseres Jahrhunderts, Safari-Verlag, Berlin 1958, 230 pp.

Hinter dem irreführenden Titel, der wohl dem sonst so behutsamen Safari-Verlag zuzuschreiben ist, verbirgt sich eine Geschichte und Analyse der großen Weltreligionen und ihrer mannigfachen Ausprägungen in unserem Jahrhundert. Das Buch beansprucht nicht den Rang einer religionsgeschichtlichen Untersuchung und wer von van der Leeuw aus an es herangeht, wird etliche Ärgernisse entdecken. Als eine Ein- und Hinführung zu den Religionen und auch profanen Heilslehren kann man diese Neuerscheinung mit einem guten Prädikat versehen. Der kenntnisreiche Verfasser handhabt den Stoff mit einer bewundernswerten In-

tuition. In der einführenden „christlichen Geschichtsdeutung" (p. 25 ff) wird ein volles geschichtsphilosophisches Wissen sichtbar. Allerdings gelingt die Abhebung von antiker und neuzeitlicher Geschichtsschreibung nicht so klar wie jüngst bei Hannah Arendt (Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt 1957).

Sodann wird die katholische Glaubenswelt geschichtlich und zeitdiagnostisch abgehandelt (p. 43 ff); die augustinische Theologie wird für das katholische Menschen- und Weltverständnis reichlich beigezogen. Besonders hervorzuheben ist die Gegenüberstellung von kirchlichem und wissenschaftlichem Wahrheitsbegriff — ein Problem, das noch nicht ausgetragen ist und heute wieder, noch stärker als im endenden 19. Jahrhundert, akut ist (vergl. p. 203). Die Kirche fordert kein sacrificium intellectus sondern nur die Bereitschaft zum logischen Ärgernis. — Für das interkonfessionelle Verständnis könnte die Interpretation des Priesteramtes, der Reliquienverehrung, des Apostolats usw. fruchtbar werden. Gelegentlich hätte man sich ein geringeres Engagement des Verf. an seinen Stoff gewünscht.

Die ostkirchliche Religiosität (p. 72 ff) wird mit reichlich viel Gefühl untersucht; hier wären eingehendere geschichtliche Aussagen über das orthodoxe Christentum dienlich gewesen. So sollte man etwa die Chlysten (p. 95) aus der Entwicklung Symeon, Grigorios von Palamas und Nikodemus Hagioritis zu verstehen suchen. Die theologisch-wissenschaftliche Seite der Ostkirche (p. 85 f) scheint überbewertet. Die ostkirchliche Neigung zur Staatskirchenbildung ist differenziert beobachtet und gut belegt. Der Protestantismus (p. 98 ff) wird in der lutherischen und calvinistischen Ausformung dargestellt. Die Ausführungen zu Luthers ‚Lehre von den zwei Reichen' und zu Calvins Prädestinationslehre (mit dem von Max Weber deduzierten Hinweis auf den Frühkapitalismus) sind sachadäquat. Die gegenwärtige Lage des Protestantismus, vornehmlich auf Karl Barth und Rudolf Bultmann gestützt, fällt notgedrungen etwas summarisch aus. Einige Journalismen und Klischeebildungen (z. B. „Doppelte Buchführung des Gewissens", p. 105 — „Protestantismus als amputierter Katholizismus", p. 114 — „gesamter Lebenszusammenhang unseres planetarischen Zeitalters" p. 113) hätte man gern vermieden gesehen.

Die Vielfalt der Sekten und ihre Entstehungsdeutungen aus der Zeitsituation (p. 130 ff) werden dem Leser zuverlässig vermittelt. Der Islam (p. 154 ff) und die Weltreligionen des Ostens (p. 169 ff) sind in den Grundzügen gut informierend abgehandelt, wobei die Abgrenzung der „Religionen der geschichtlichen Offenbarung" und der „Religionen des ewigen Weltgesetzes" im Anschluß an Glasenapp — besonders am Welt- und Geschichtsverständnis — klar hervortritt. In dem Kapitel „Das Verblassen der Leitbilder" (p. 200 ff) sei auf die angemessene Auseinandersetzung mit Toynbees Religionsspekulation aufmerksam gemacht.

Der beschließende Abschnitt über die ‚innerweltlichen Heilslehren', die Sozialideologien mit ihren pseudotheologischen Beiwerten und ihrer säkularen Heilserwartung, kann mit Recht neben die diesbezüglichen Deutungsversuche von Brunner, Monnerot, Bochenski usw. gestellt werden. Die beigegebenen Abbildungen sind mit Geschmack ausgewählt.

Es fehlt heute bestimmt nicht an populären Darstellungen des hier abgehandelten Themas und man wird jeder Neuerscheinung einige Skepsis entgegenbringen müssen. Aber wenn sich ein Buch vom Reißerischen fernhält, um Verständnis bemüht ist, Kenntnis und guten Stil verbindet — und das trifft hier zu —, dann sollte man ihm eine gute Aufnahme wünschen.

Joachim H. Knoll

Bernhard Schultze: Wissarion Grigorjewitsch Belinskij, Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Rußland. Verlag Anton Pustet, München-Salzburg-Köln 1958, 219 pp.

„Nichts ist unserem Glauben so gefährlich wie ein verkleideter Atheismus. Aber mit einem revolutionären Atheismus ist durchaus nicht alles ver-

loren. In ihm kann eine mißverstandene Liebe, können Flammen einer Liebe brennen, die in die Irre gegangen sind, die aber eines Tages wieder zurückgebracht werden können", so schrieb Péguy 1911. Schultze ist in diesem Buche einer solchen verirrten Liebe nachgegangen, und das Beglükkende ist, daß er es nicht psychologisch verdächtigend und auch nicht ideologisch diskutierend getan hat, sondern selbst mit einem liebend verstehenden Herzen. Eben dies macht das Buch zu einem ungewöhnlichen. Ohne Beeinträchtigung der geistigen Schärfe eröffnet es ein Gespräch, wie es allein der Frage nach Gott angemessen ist, ein Gespräch jenseits der ideologischen Debatte, ein Gespräch des Herzens, das nicht gegen Belinskij geführt wird, sondern in dem es um ihn geht.

Im ersten Teil des Buches folgt Schultze dem bedrückend dunklen Lebenslauf Belinskijs mit weit entgegenkommendem Verstehen und legt behutsam die geistigen und menschlichen Gründe für den Verlust seines Gottesglaubens bloß. So wird das wahre Gesicht B.s an Stelle des durch die marxistische Ideologie der sowjetischen Literatur entstellten wieder sichtbar. B.s Schicksal als das des geistig bedeutendsten russischen Atheisten kann als vorbildlich erfaßt werden.

Der zweite Teil erörtert Zentralprobleme Belinskijscher Weltanschauung, sein Verhältnis zur Wirklichkeit, sein ästhetisches Anliegen, seine Frage nach dem Sinn des Daseins. Faszinierend ist die Abschüttlung des Hegelianismus (um 1839) und die Verteidigung der menschlichen Persönlichkeit, die wohl zeitlose Gültigkeit behält. Sie liegt bestimmt nicht auf dem Wege, der zum Marxismus führt. Nur die Tragik seines leidenschaftlichen Suchens führte Belinskij noch einmal auf den gleichen Irrweg zurück, als er sich 1842 dem konkreten (und daher scheinbar ungefährlichen) Allgemeinen der sozialistischen Gesellschaft zuwandte. Doch noch vor seinem frühen Tode wurde B. zum zweiten Male von diesem Weg zurückgeführt, als er unter schmerzlichen Erfahrungen erkannte, was er für die Einzelperson bedeuten würde. Schultze hat mit der Erkenntnis dieses zweifachen Zyklus im Leben B.s wohl den für die Forschung endgültigen Ort gefunden zwischen einer unhaltbaren Unterschätzung (Čyževskyj) und einer plakathaften Hinordnung auf den Marxismus. Belinskij war zu sehr unter Einsatz seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit engagiert, um ein gerundetes System zu vertreten. Aber in einem solchen Einsatz liegt eine reale Konsequenz, die mehr wiegt als alle intellektuelle Geschlossenheit; er allein kann ihn vielleicht vor dem Angesichte Gottes retten.

Man legt dieses mit großer Sachkenntnis geschriebene gute Buch als eines der seltenen aus der Hand, durch die man zugleich geistig und menschlich bereichert worden ist.

Reinhard Lauth

Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958, hgg. von Kurt Gassen und Michael Landmann, Duncker & Humblot Berlin 1958, 371 pp.

Des Begründers der deutschen Soziologie als selbständiger akademischer Wissenschaft („Soziologie" 1906) zu gedenken, seine geschichts- und kulturphilosophischen Werke wieder neu ins Licht zu rücken („Probleme der Geschichtsphilosophie" 1892) ist ein Gebot der Zeit. Seine „Hauptprobleme der Philosophie" erschienen 1950 in 7. unv. Auflage. Sein Essay „Das Problem der historischen Zeit" hat in geschichtsdidaktischen bzw. -psychologischen Untersuchungen eine Fortwirkung erlebt (K. Sonntag, 1931; H. Roth, 1955) und ist in die 1957 erschienene Sammlung „Brücke und Tor" aufgenommen worden. Am häufigsten wird er wohl in der Soziologie genannt, da z. Zt. ein starkes Angebot von Textsammlungen und lexikalischen Werken zur Geschichte und zum Stand der Soziologie als Wissenschaft festzustellen ist. Dort hat er seinen Standort als Begründer der „formalen Soziologie", die dann v. Wiese fortgeführte. In diesem Sinne würdigt ihn schon Raymond Aron („Die deutsche Soziologie der Gegenwart" Kröners TA 1953). —

Die hier vorliegende Gedenkschrift als „Buch des Dankes" dargebracht, erinnert in dieser Titelfassung etwa an ähnliche Würdigungswerke für Dichter (so wurde Hans Carossa ein „Buch des Dankes" gewidmet) und beweist damit, wie stark der persönliche Bezug und seine Wirkung auf die Mitlebenden gewesen sein muß. Daher finden sich hier neben Materialien zur Biographie, Anregung zu einer Gesamtausgabe und einem Aufsatz H.-J. Liebers („Zur Dialektik der Simmelschen Konzeption einer formalen Soziologie") in großer Anzahl persönliche Erinnerungen bekannter und bedeutender Zeitgenossen. Es seien besonders genannt: P. Ernst, Fr. Gundolf, P. Fechter, K. Joël, G. Lukacs, Frank Thies, Th. Lessing, M. Dessoir, W. Worringer, Fr. Meinecke, L. Curtius, M. Buber, G. Salomon de la Tour u. A. Schweitzer — ohne daß gegenüber den hier Nichtgenannten eine Wertauswahl getroffen sein soll, aber alle 51 Namen konnten nicht genannt werden! Neben Briefen von Simmel (an P. Ernst, v. Harnack, Husserl, Rickert, Rilke, Rodin, Marg. Susman, Max u. Marianne Weber) findet sich die außerordentlich wertvolle Bibliographie, die offensichtlich letztmögliche Vollständigkeit erreicht und außer seinen Büchern alle Aufsätze und Vorlesungen, aber auch alle Arbeiten über Simmel, sogar Recensionen mit Namen der Rezensenten und schließlich die Übersetzungen enthält. —

Was hier erreicht wurde im Gesamt der fleißigen und aus Verehrung liebevoll getätigten Zusammenstellung, entspricht tatsächlich der Absicht der Herausgeber, die im Vorwort allerdings bekennen, es sei nicht ursprünglich Absicht gewesen, aber nun sei „das Buch zu einem Zeitbild geworden. Mit der Persönlichkeit Simmels wird auch ein Stück des Epochenhintergrunds sichtbar." Sie fügen aber hinzu: „Viele der auftauchenden Bezüge werden freilich nur zu dem sprechen, dem die Geistesgeschichte der Jahrhundertwende lebendig ist." Was Landmann insbesondere unter „Epochenhintergrund" versteht, sollte man bei ihm selbst nachlesen („Das Zeitalter als Schicksal" Basel 1956). Wie stark aber in Simmels Leben das Zeitalter zu seinem Schicksal wurde, geht aus der eingehenden Darstellung der Berufungsangelegenheit hervor. Trotz seiner bedeutenden Lehrerfolge in Berlin (SS 1894: 152, WS 94/95: 269 Hörer, in damaliger Zeit Maximalzahlen!) wurde er erst sehr spät zum Extraordinarius vorgeschlagen (14 Jahre nach seiner Habilitation), aber erst 1900 wurde er ernannt. Landmann meint, Simmel habe Dilthey, aber auch dem Antisemiten Roethe nicht gelegen, aber auch „Eifersucht wegen seiner hohen Hörerzahl, Mißtrauen gegen das damals neue Fach der Soziologie .... mögen mitgespielt haben". Das wird noch deutlicher bei der Berufung nach Heidelberg, die auf Empfehlung von Gothein und Max Weber betrieben, aber von der badischen Großherzogin und dem Historiker Dietrich Schäfer hintertrieben wurde, und zwar in einem ausführlichen Briefe Schäfers wegen seines Judentums und seiner Beschäftigung mit der akademisch noch nicht anerkannten Soziologie.

Wie stark Simmel selbst geistesgeschichtlich gearbeitet hat, zeigt die Bibliographie — es sei nur erinnert an seine Arbeiten über das Geld, die Großstadt, die Mode, die Kunst und die Politik. So ist das Buch durchweg eine verdienstliche Tat und hoffentlich der Anstoß zur Herausgabe seiner Werke.

Wolfgang Schlegel

Otto Friedrich Bollnow: Die Lebensphilosophie (Verständliche Wissenschaft; 70. Band), Springer-Verlag, Berlin 1958, 154 pp.

Dem Verfasser geht es in diesem lichtvollen Buch vor allem um eine Besinnung auf das allgemeine Wesen der Lebensphilosophie, um die Darlegung ihres inneren systematischen Zusammenhanges. „Die über die einzelnen Autoren hinausgreifende innere Systematik der Sache selber" soll nachgewiesen werden (S. 11).

„Leben" im Sinne der Lebensphilosophie meint nach Dilthey, dem zeitlich ältesten der lebensphilosophischen Denker, stets „das von den Menschen gelebte Leben", also das menschliche Leben, „das dem Betrachter als solches von innen her bekannt ist ... Lebensphilosophie in dem hier gemeinten Sinn ist darum nicht mit einer

Philosophie des Biologischen zu verwechseln" (S. 12). Der Begriff des Lebens geht in die Lebensphilosophie in einer doppelten Weise ein: „nämlich als Objekt wie auch als Subjekt des Philosophierens. Auf der einen Seite ist das Leben der eigentümliche Gegenstand, über den hier philosophiert wird; auf der anderen Seite ist es aber zugleich das Leben selber, das hier philosophiert" (S. 12). „Das Leben ist ‚Quelle', die immer Neues aus sich hervorströmen läßt, es ist ‚Wurzel', die immer neue Triebe aus sich hervorbringt, es ist, allgemein gesprochen, ‚offen' in seine Möglichkeiten hinein. Und dieser positiv schöpferische Charakter des Lebens drückt sich im Begriff der Unergründlichkeit aus" (S. 133). Das Leben im Sinne der Lebensphilosophie ist also etwas, wie schon Dilthey betonte, hinter das das Erkennen nicht zurückgehen kann. Der charakteristische Gegenbegriff, gegen den sich (vor allem bei Nietzsche und Klages) der Ansatz der Lebensphilosophie wendet, ist daher einmal das feste Sein und zum anderen der abstrakte Verstand, so daß ein gewisser Heraklitismus in jeder Lebensphilosophie liegt. Am besten kann man also von den beiden Gegensatzpaaren „Sein und Leben" und „Verstand und Leben" in das Wesen der Lebensphilosophie eindringen. „Leben, so heißt es hier, ist Bewegung, ist Werden und als solches in ständigem Fluß; es ist kein starres Sein und kann mit den am Sein entwickelten begrifflichen Mitteln grundsätzlich nicht angemessen begriffen werden" (S. 13).

Tief im Leben sitzt der Drang, sich auszudrücken, stärker, edler und reiner zu werden, so daß man angemessen auch von einem „Wachstum des Lebens" sprechen kann. In diesem Gedanken vom Wachstum des Lebens findet erst die Idee einer geschichtlichen Lebensphilosophie ihre Vollendung. Durch das „Pathos der Distanz" sondert sich nach Nietzsche das edlere Leben von dem gemeinen ab.

Überhaupt steht am Anfang der Lebensphilosophie regelmäßig der Kampf gegen die Moral, das heißt die alles nivellierende Durchschnittsmoral, wovon scharf das lebensphilosophische Ethos, wie es zum Beispiel typisch in der „Meißnerformel" der Jugendbewegung zum Ausdruck kommt, unterschieden werden muß. Überall da, wo sie sich entfaltet, ist lebensphilosophische Ethik eine solche des überquellenden Lebens; ihre einzige immanent aussagbare Begründung — das eben ist die typische Situation einer lebensphilosophischen Ethik — ist die Vermehrung und die Steigerung des Lebens selbst.

Eine ausführliche Darstellung widmet der Verfasser dem lebensphilosophischen Wahrheitsproblem, der Rückbeziehung der Wahrheit auf das Leben, wobei hier unter „Leben" immer das konkrete, einzelne, individuelle Leben verstanden wird.

In historischer Hinsicht wird mit Recht bemerkt, daß man Scheler eigentlich nicht, wie es hin und wieder geschieht, zu den lebensphilosophischen Denkern rechnen kann, wohingegen Heideggers Existentialontologie stark lebensphilosophische Ansätze hat, die dann in selbständiger Weise fortgeführt werden.

Weiter beleuchtet Bollnow, um hier nur das Wesentliche herauszugreifen und im übrigen sehr empfehlend auf das Studium des Büchleins selbst hinzuweisen, das Verhältnis der Lebensphilosophie zur Existenzphilosophie und zu den Geisteswissenschaften im allgemeinen.

Während die Existenzphilosophie von der Angst und der Verzweiflung, als Ausdruck einer bestimmt gearteten metaphysischen Erfahrung, ausgeht, wirkt sich die Lebensphilosophie im Vorherrschen einer lebensbejahenden u. freudigen Grundstimmung aus, wodurch sie sich grundsätzlich von der Existenzphilosophie unterscheidet. Zwar konnte sich die Existenzphilosophie in ihrem entscheidenden Ansatz nur auf dem Boden der Lebensphilosophie entwickeln, aber es läßt sich nicht leugnen, daß sie in ihrer radikaleren Art des Fragens und Vorgehens manches erarbeitet hat, was prinzipiell neu ist, so „daß sich seitdem die Le-

bensphilosophie im bisherigen Sinn nicht wird wiederholen lassen" (S. 142).

Die Geisteswissenschaften schließlich sind nicht nur eine Auswirkung der Lebensphilosophie, sondern sie tragen auch ihrerseits zu ihrer vollständigeren Ausbildung bei. Dazu kommt, „daß nur die enge Verbindung mit der methodisch geregelten Arbeit dieser Wissenschaften die Lebensphilosophie vor der Gefahr eines übergroßen Subjektivismus bewahrt" (S. 141). *Gerhard Hennemann*

Fritz Heinemann: Existenzphilosophie, lebendig oder tot? 2. Aufl. Urban-Bücher Nr. 10 Kohlhammer Verlag Stuttgart 1956, 208 pp.

Der nach England emigrierte deutsche Philosoph gibt eine scharfe Kritik des Existenzialismus. Es ist ihm beizupflichten, wenn er sagt: Jaspers und Heidegger übersetzten zunächst religiöse Ausdrücke in philosophische Begriffe und verweltlichten sie. (S. 12). Auch der Existenzialismus als Ausdruck unserer zerrissenen Zeit und der auswegslosen Weltangst unseres Zeitalters ist richtig interpretiert. Auf der anderen Seite treibe gerade die im Westen herrschende positivistische und analytische Einstellung der Spezialwissenschaften den Studenten dem Existenzialismus in die Arme, der ein Prinzip der Koordination abzugeben scheine. Der Existenzialismus gehe aus von dem Gefühl der Entfremdung, das Hegel zuerst gesehen habe. Nach Heinemann wurzelt diese Entfremdung in der Entfremdung von Gott, eine Aussage, die letztlich theologischer und nicht philosophischer Art ist. Ob man für Kierkegaards freudlose Jugend die „düstere orthodoxe, lutherische Erziehung" und nicht vielmehr die Schwermut des sehr alten Vaters verantwortlich machen müßte? (S. 33). K. ist für Heinemann der Psychopathologe der Selbstentfremdung (S. 37), er ist selber ein psychopathologischer Fall (S. 47). Husserl wird von Heinemann sehr ausführlich dargestellt, aber mehr in der Absicht, den Abfall seines Schülers Heidegger beschreiben zu können. Jaspers ist für den Autor der „schwebende Philosoph" (S. 65), der alle scharfen Definitionen scheut. Jaspers' Position wird als eine Art „umgekehrter Hegelianismus" beschrieben (73). H. macht sich weithin die Kritik der englischen logischen Positivisten an Heidegger zu eigen, die ihn als eigenwilligen Wortkünstler abtun wollen. In der Tat sind viele der Heideggerschen Doppelsinnigkeiten nur in der deutschen Sprache möglich (S. 110). H. will drei Perioden im Werk Heideggers feststellen, die sich gegenseitig widersprechen. Schon die entgegengesetzte Interpretation durch Szilasi und Fink gebe zu denken (S. 106). An Sartre, der wieder Husserl-Schüler ist, wird gerügt, daß er das Anormale an die Stelle des Normalen setze, so trete bei ihm an die Stelle der Theodizee die Diabolizee (S. 141). Ebenso werden sexualpathologische Anomalien breit ausgewalzt, was z. T. die Zugkraft der Theaterstücke und Bücher erklärt (S. 189). Sartre erscheint so als Parallelfall von Sigmund Freud, ebenso atheistisch und religionsfeindlich wie dieser (obwohl er mit Albert Schweitzer verwandt ist). Der 1929 zum Katholizismus übergetretene Gabriel Marcel wird als „mysteriöser (soll wohl heißen mystischer) Empiriker" beschrieben, der allerdings durch die Enzyklika Humani Generis vom 12. 8. 1950 ziemlich in Bedrängnis geraten sei (S. 160). Berdiajew erscheint als „mystischer Anarchist", seine starke Prägung durch die russische Orthodoxie wird gut gekennzeichnet (S. 171), auch wenn seine Hinneigung zur Sophialehre und damit zum Androgynenmythus wegen der Enge des Raumes nicht aufgewiesen werden kann. Der Existenzialismus habe keine Ethik schaffen können. Heinemann erkennt durchaus an, daß der Existenzialismus echte Anliegen vertrete. Philosophie dürfe in der Tat nicht in Redekünsten bestehen, sondern müsse den ganzen Menschen erfassen: „Darum brauchen wir zwar keine Existenzialphilosophen, aber existenzielle Philosophen" (S. 186). Es handelt sich, auch wenn man manche Fragezeichen setzen mag, um eine verdienstvolle Einführung in die moderne Philosophie. Die guten literarischen Hinweise sind wertvolle Fingerzeige für den, der weitere Belehrung sucht. *Wilh. A. Schulze*

Soziologie — Ausgewählte Texte zur Geschichte einer Wissenschaft, herausgegeben v. *Hans Naumann*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1958, XXXIII, 294 pp.

Obwohl die Soziologie an unseren Universitäten zu jenen jungen Disziplinen zählt, die sich erst im ausgehenden 19. Jahrhundert so recht institutionalisieren konnten, so hat sie doch eine ehrwürdige und illustre Tradition. Diesen Tatbestand weist die vorliegende Zusammenstellung von Dokumenten zur Wissenschaftsgeschichte der Soziologie eindrücklich auf. Hans Naumann läßt dabei unausgesprochenermaßen die Geschichte dieser Wissenschaft mit Montesquieu einsetzen, hätte aber ruhig auf Thomas von Aquin zurückgreifen oder die Ansätze schon bei Platon oder den Sophisten aufspüren können. Aber das ist nicht kritisch gemeint, sondern will nur darauf hinweisen, daß die ersten Überlegungen über den Charakter der Gesellschaftszusammenhänge weit zurückliegen. Wissenschaftlichkeit indes kann gewiß erst der Epoche Montesquieus zugesprochen werden. Herausgeber hat dem Buch eine knappe, vorzüglich informierende Einführung vorangestellt, die — wohltuend — vom definitorischen Streit innerhalb der modernen Soziologie abrückt und daher auch dem Nichtsoziologen verständlich sein wird. (Vergl. dagegen: Wörterbuch der Soziologie, ed. W. Bernsdorf-F. Bülow, Stuttgart 1955.) Darin wird von der Entstehung der verschiedenen soziologischen Richtungen in Frankreich, England, Deutschland und den Vereinigten Staaten gehandelt, die dann in der Dokumentation u. a. durch Montesquieu, Comte, Mill, Spencer, Lorenz v. Stein, Tönnies, Veblen belegt wird. Für die Ausprägung der deutschen Soziologie gilt L. von Wieses Feststellung: „Ich behaupte, daß die Soziologie als deutlich umgrenzte soziale Einzelwissenschaft erst in den letzten fünfundsiebzig Jahren entstanden ist" (p. XXX). Das lenkt den Blick auf Tönnies Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft" von 1887, mit dem Herausgeber die deutsche Soziologie als eigene Wissenschaftsdisziplin anheben läßt. Man wird mit Naumann rechten können, ob ihm in allen Stücken die Auswahl des Repräsentativen geglückt ist. So will dem Rez. scheinen, daß für das 19. Jahrhundert ein dokumentierter Hinweis auf Riehl dienlich gewesen wäre, damit auch die ständisch orientierte Soziologie Deutschlands in ihrem Ursprung sichtbar geworden wäre. Schließlich ist O. Spanns Gesellschaftslehre, die ja in den 20er Jahren einiges Aufsehen erregte, nicht vom Himmel gefallen. Auch könnte bezweifelt werden, ob Herausgeber mit A. Weber (p. 222 ff.), Schmalenbach (p. 268 ff.) und Mannheim (p. 279 ff.) der Soziologie unserer Tage gerecht wird. Die soziographische Arbeitsweise, die ja derzeit in der Soziologie einen so breiten Raum einnimmt, bleibt unberücksichtigt (z. B. König, Schelsky), ebenso wird man bedauern, daß Freyer und Gehlen nicht zu Wort kommen. Aber die von Naumann geübte Beschränkung hat auch ihr Gutes, denn dadurch bleiben uns terminologische Schwierigkeiten erspart. Aber diese hier angedeutete Kritik ist bei einer Überschau über die Gesamtdokumentation eigentlich von geringem Belang. Im Ganzen stellt das Buch eine begrüßenswerte Neuerscheinung dar, die geeignet ist, die Kenntnis von der Geschichte der Soziologie zu vertiefen.

Joachim H. Knoll

Der Konservative Gedanke. In ausgewählten Texten dargestellt von *Hans Barth*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1958, 331 pp.

In vorliegendem Buch soll der konservative Gedanke in seinen verschiedenen zeitbedingten Ausformungen und nationalen Schattierungen umgrenzt werden. Die Geschichte des definitorischen Bemühens um den Begriff „Konservativ", die in der Einleitung mit Kenntnis vermittelt wird, gipfelt wahrscheinlich in Heinrich Leos Deutung, wie er sie in seinem Vortrag „Was ist conservativ?" (p. 8) gegeben hat. Einige Möglichkeiten konservativer Positionen werden schon in der Textzusammenstellung sichtbar: Edmund Burke, Adam Heinrich Müller, S. T. Coleridge, Robert Peel, Friedrich Julius Stahl, Alexis de Tocqueville, Benjamin Disraeli, Randolph Churchill, Lord Hailsham. Gegen

diese Auswahl kann, bei aller Achtung vor einer solchen Galerie bedeutender Männer, bestimmt mancherlei eingewandt werden. Erfreulich, daß den Texten knappe Einführungen über den Autor beigegeben wurden, wobei die geistigen Zuströmungen sichtbar werden, aus denen heraus sich die Stellungnahmen profilierten. Allerdings haftet dem Band eine gewisse Eilfertigkeit unverkennbar an. Es ist einfach nicht einzusehen, weshalb die heute wenig belangvollen Fußnoten bei Stahl (p. 155 ff.) und Tocqueville (p. 263 ff.) übernommen wurden. Derlei ist wahrlich wenig sinnvoll. Das Buch wird trotzdem für den politisch und historisch Interessierten eine brauchbare Hilfe sein. *Joachim H. Knoll*

Psychologie — Medizin

Eduard May: Heilen und Denken (Schriftenreihe Arzt und Arznei, herausgegeben von Dr. med. H. Haferkamp, Bd. I) mit einer medizinischen Einführung von Prof. Dr. med. H. Freiherr von Kress — Dr. Georg Lüttke Verlag, Berlin 1956, 176 pp.

Das Vorhaben, mit einer neuen Schriftenreihe an der Erhellung jenes trüben Durcheinanders, das gemeinhin die Krise der Medizin genannt wird, mitzuwirken, darf mit aufmerksamer Beachtung rechnen. Es nimmt auch nicht Wunder, wenn der akademischen Tradition gemäß das erste Wort dem Philosophen erteilt wird. Erfährt man denn noch, daß die Ausführungen des verstorbenen Berliner Philosophen Eduard May sein letztes Werk darstellen, das er während seiner todbringenden Erkrankung im Bewußtsein seines dahinschwindenden Lebens erarbeitete — dann gewinnt das Bemühen eine bemerkenswert existentielle Note. Indessen verblüfft es den Leser nicht wenig, daß der wohlwollende Philosoph zwar das selbsterkorene Amt des Schiedsrichters zwischen medizinischen Systemen mit Behutsamkeit ausübt, daß er aber von vornherein sich dem Mediziner ratgebend zugesellt und alle anderen Aspekte der von ihm auch anerkannten Krise außer acht läßt. Es sei deswegen als gewichtige Einwendung die Feststellung erlaubt, daß das „die Krise der Medizin" genannte Phänomen nicht nur und nicht einmal in der ersten Linie ein Schulstreit der Mediziner ist, sondern ein Syndrom gesellschaftlichen Soseins darstellt. Das Verhältnis des Menschen zur Krankheit ist ein unmittelbares und wird in seiner Art von dem immerwiegearteten Krankheitsbegriff des Mediziners nur sekundär mitgestaltet. Die Situation, in der sich die Heilkunde befindet, ist nun aber nur zum kleinen Teil eine Frage der Gültigkeit einander ausschließender Krankheitsbegriffe und wissenschaftlicher Theorien, sondern eben ein Problem des Verhältnisses der Gesellschaft und des Einzelnen zu dem, was man „heil" nennt. „Heilen und Denken" ist also ein philosophischer Beitrag zur Auseinandersetzung medizinischer Theorien und zur Weltanschauung gängiger Heilsysteme. So wollen wir die Bemühungen Mays in diesem Lichte sehen, von soziologischen, sozialpolitischen, ökonomischen Aspekten absehen und uns nicht in Vorbehalten gegen eine Beschäftigung mit der „Heilkunde an sich" ergehen.

Verdienstvoll ist die jeweilige Zuordnung von Heilsystemen zu Denksystemen — und in der zunächst unparteiischen Vollständigkeit selten. Mag der Geisteswissenschaftler manches, was er hier über das Denken als Voraussetzung des Handelns liest, für altbacken halten, er muß bedenken, daß es notwendig ist, auf logische Voraussetzungen hinzuweisen, wenn man eine gemeinsame Basis für Entzweiungen derartigen Ausmaßes — wie dies zwischen medizinischen Auffassungen der Fall ist — zur Anerkennung verhelfen will. Aber schon stehen wir wieder inmitten der Auseinandersetzung mit dem Philosophen selbst, wenn er seine Bedenken gegenüber der Systemidee schlechthin anmeldet: darf die Analogie soweit angestrengt werden, daß ein „Systemwille" zum Vorwurf gegenüber der Medizin wird, oder ist es vielmehr so, daß die Medizin von der Notwendigkeit des Handelns her Arbeitshypothesen bedarf, die vernünftigerweise systematisch sind? Die Analogie zwischen Heil- und Denksystemen scheitert

an der Verschiedenheit der Motive: der Arzt handelt oft genug mit einer, dem Philosophen unzumutbaren Begründung: ich tue dieses, weil ich Grund habe anzunehmen, daß der Zusammenhang so geartet sein könnte (zu deutsch: ich probiere!). Mit dem Problem der Relation von Empirie und Theorie ist die Frage der wichtigsten Argumente angeschnitten. Es dürfte kaum einen Beruf geben, in dem man die Erfahrung gegen die Theorie so oft auszuspielen versucht wie den des Arztes! (Es scheint wahrlich einem Arzt vorbehalten zu sein, die „Theorie der Praxis" zu konzipieren). Es wird aber dem Mediziner nicht behagen, wenn er aufgefordert wird, diese Relation Theorie-Empirie als konträr anzuerkennen, ist doch seine Überzeugung, daß dieses Verhältnis über das Konträre hinaus dialektisch ist! Die Verbindung zwischen Theorie und Empirie, desgleichen zwischen Induktion und Deduktion ist nicht Verdienst der Forschung, sondern in jeder ärztlichen Feststellung und Handlung schon zu allen Zeiten enthalten.

Das Kapitel „Fortschritt und Erfolg" müßte allen jenen dringend zur Beherzigung empfohlen werden, die in der berechtigten Polemik gegen allen Materialismus dessen geschichtliches Verdienst, z. B. als Voraussetzung der gesamten naturwissenschaftlichen Methodik der Gegenwart, vergessen.

Verständnis und Sachverstand befähigen May zu dem medizinischen Schisma der Jetztzeit: somatische Medizin — psychosomatische Heilkunde, Stellung zu beziehen. Hierbei fällt auf, daß der Seelenbegriff nicht minder verschwommen ist als in der Alltags-Psychologie. Die letzten Kapitel: „Medizin und Ethik", „Krankheit-Weisheit", schließlich „Iatros philosophos isotheos" sind voll sublimer Überlegungen über die Wertordnung des Heilseins. Man wird die hier sich voll entfaltende Parteilichkeit des Philosophen begrüßen, wenn sie auch absatzweise als Entpuppung stoischer Idealismen anmutet. Die „Trotz-aporien-moral" ist in Gefahr, in Verruf idealistischen Fatalismus' zu geraten! Hinzu kommt eine unglückliche Liebe des Autors zu mäßigen philosophelnden Gedichtchen (Doch was wir wollen ist das Gleiche, / Lindern, jeder in seinem Reiche / Die Last des Leids . .). — Unweigerlich, weil existentiell, mündet der Gedankenfluß in eine Apotheose des Leidens. Es scheint mir aber, Max Scheler wäre dem über den Sinn des Leidens Nachdenkenden ein besserer Pilot als Hölderlin.

Das Buch ist nicht für Ärzte geschrieben, sondern für nachdenklich gestimmte Patienten mit philosophischem Impetus — doch müßten die Ärzte einige Absätze auswendig lernen. Die von v. Kress beigesteuerte Einführung ist wie ein Fragebogen, vom klugen Mediziner dem Philosophen zur Beantwortung vorgelegt. Sie ist ein willkommener Beweis für das — auch kulturelle — Verantwortungsbewußtsein des Arztes, der nun zur ersehnten Wiedereingliederung in die Universitas philosophischer Hilfeleistung bedarf.

Imre Löfler

Robert Amadou: Das Zwischenreich. Vom Okkultismus zur Parapsychologie. Herausgeber der Dt. Ausgabe G. F. Hartlaub, Holle-Verlag, Baden-Baden 1957, 539 pp.

Wer wie noch Ref. jahrelanger Teilnehmer an den entmythologisierenden Sitzungen A. Molls in Berlin und zusätzlich ein persönlicher Freund Dessoirs gewesen ist, weiß um die Vorbelastung, mit der die „Parapsychologie" befrachtet ist. Größen wie C. Lombroso wurden von jener berüchtigten Eusapia Palladino getäuscht, die erst ein Amerikaner entlarvte, als er bemerkte, daß sie Gesichts- und Tastsinn zu täuschen verstand. Moll, schon als Gymnasiast ein beachtlicher Taschenspieler und späteres Mitglied des Magischen Zirkels, lehrte immer wieder: „Man kann stets und zu jeder Zeit getäuscht werden." So kam es zu der Kritik an dem Kreise in München, den böse Zungen die „Geprellten und Beschränkten" (Du-Prel, v. Schrenck-Notzing) nannten. Schon Friedrich Zöllner erlag den Tricks des Henry Slade, und der entdeckte Betrug der Tumdick wurde von Ochorowicz zum „Betrug der Geister"; selbst die Taschenspielereien waren dann „geschickte Nachahmungen mediumisti-

scher Phänomene", ein Fleck auf der Photographenplatte zum Gedankenabbild des Mondes. Dies also ist die hypothekarische Belastung des von Klinckowström genannten „okkultistischen Komplexes" (Psychologie und Medizin, Bd. 2). G. Le Bon, Davey, Hodgson und A. Lehmann rückten ihm zuleibe. Vorangegangen war jene Deutung, die dem von O. Rosenbach inaugurierten Energetismus angelagert war; zu diesen Vertretern gehörten psychologisch J. M. Guyeau und Fouillée, vor allem aber der Charcot-Schüler Ch. Richet. Damals entstand aus dem Vorbild der Akkumulatoren und Dynamos Rosenbachs und Georg Hirths die zweifelhafte „Energiestrahlung" v. Schrencks. Die Materialisationsideologie schreckte in jener Zeit den Wiener Theologen Hoffmann nicht davon ab, in der Auferstehung Christi eine Folge der Blutvergasung der Apostel zu sehen. Solchen Autismen gegenüber waren dann die Romantiker mit Görres geradezu Waisenknaben.

Ref. macht diese Vorbemerkungen, weil diese handfesten Etappen weder im Text Amadous noch in dem seines trefflichen Übersetzers Hartlaub genannt sind, obwohl dieser auf die Lükken besonders deutscher Ereignisse hinweist. In diese historische Lücke fällt auch das Pariser fin de siècle mit den Frauen Blavatski, Besant, dem Autor Jolivet-Casteleau, während der Name des Arztes Dr. Encausse, genannt Papus als Schriftsteller, angedeutet vorkommt. Diese Autoren versuchten vergeblich A. Strindberg in ihre cercles zu ziehen, als er seine paranoide Psychose durch Selbstheilung vermittels des ihm durch Balzacs „Seraphita" zugänglich gemachten Swedenborg zu erledigen suchte; dies war ein singulärer psychotherapeutischer Versuch, der jede Psychoanalyse in Schatten zu stellen vermag, da die „Heilung" in der dualistischen Aufstellung jener Geisterwelt und Welt des Bösen endete, die dann in der „Gespenstersonate" zutage trat (vgl. Leibbrand, Hochland, Bd. 41, 123 ff., Bd. 42, 393 ff.).

Die natürliche Magie bis zum Barock bedeutet Vernaturwissenschaftlichung der schwarzen Magie, bekanntlich noch zu Campanellas und Helmonts Zeiten ein nicht ungefährliches Unternehmen. Des Paracelsus „unsichtbare Krankheiten" waren nun Begebenheiten des siderisch-tellurischen Körpels. Man könnte meinen, die parapsychologischen Bestrebungen seien etwas Ähnliches in ihrem Versuch, die normale Psychologie zu – sit venia verbo – „psi"-fizieren. Sofern sie wie Vf. comtistische Deterministen bleiben wollen, mag dies zutreffen; Forderung ist die kausale Ausweitung der Erkenntnis, Hauptvertreter die Schule Rhines, der dieses Buch ein Denkmal setzt. Zugleich aber melden sich dualistische Ansprüche an, die jedoch in der Form Jung'scher „Synchronizität" strikt abgelehnt werden. Hier hatte es zweifellos der „unsichtbare Körpel" des Paracelsus leichter, ganz zu schweigen von der pneumatologischen Barocklehre der Spiritus animales, zu denen gerade die Ärzte sich zu bekennen bereit waren, da sie die Zweiteilung Descartes schwer verdauten (Leibbrand, Confinia psychiatrica, 1958). Eines muß man bei des Vf. Ausführungen im Auge behalten: trotz Durchgangs durch den Positivismus wird das Unbewußte grundlegend bis zu Bykows „Interozeptoren" beibehalten; das ist zweifellos keine Empirie mehr, sondern Hypothese. Die Romantik kann in solchem Sinne auch heute nicht ausgeklammert werden. Der kranke als der höhere Mensch des Novalis reicht ja auch zumindest in die Zeit der R.-Wagnerschen Synaethesien; darum sollte die Wagner-Oper zum Heilmittel der Menschheit werden.

Von den neueren Hypothesen wird die Vorstellung vom „Gehirn-Radio" (Price-Kritik) ziemlich abgelehnt. Die Kryptaesthesie steht geistesgeschichtlich am meisten im Zusammenhang mit der früheren Spiritus- und Fluidumlehre (bis in den Vitalismus reichend), sie schließt an den Energetismus an; als telepathische Kryptaesthesie erhielt sie durch R. Khérumian eine neue Fassung und bedient sich auch der Lehre Pawlows. Hier eben spielen Bykows „Interozeptoren", zu denen man das Eingeweideblut rechnet, eine Ersatzrolle für die eigentlichen Sinnesorgane. Aber auch diese Lehre bleibt Postulat. England bevorzugt idealistische Theorien (Seelenbeweis bei Thouless). Besonders die Vitalisten sind ihnen zuge-

tan. Carington kennt individuelle seelische Wesenheiten, „Psychonen" genannt. Rhine hat mit seinen Würfelversuchen die Psychokinese (PK) zu klären gesucht. Der Erfolg ist nicht ermutigend. Das Gleiche gilt für die französischen Versuche von Chevalier und Hardy. 1927 versuchte Gurwitsch, bei uns Reiter und Gaber, die sogenannte „mitogenetische Strahlung" zur Klärung einzubeziehen. Hier handelt es sich wieder um eine fluidistische Interpretation. Vasse und Loeb versuchten den Denkeinfluß auf Samenkeimung zu realisieren. Fluidumtheorien werden von Rhine und Vasse abgelehnt.

Im Gesamtergebnis werden Gedankenübertragung, Telepathie und Hellsehen als wissenschaftlich möglich bewiesen, aber als ungeklärt festgestellt. Im übrigen verwirft die Parapsychologie den Satz Haeckels: was die Wissenschaft nicht aufdecken kann, existiert nicht. Und so besteht eher im Sinne Plancks ein eschatologisches Hoffen auf die „Psi"-fizierung des Naturalen. Dem entspräche, so darf der medizinhistorische Ref. hinzufügen, die Auffassung Charcots von der Hysterie, die er im lokalistischen Zeitalter Brocas als organisch dermaleinst zu demaskieren hoffte.

Solche Sichten sind aber dann auch schon wieder dogmatisch, wie man gerade bei der Hysterie sehen konnte. Sydenhams Proteusauffassung kam dem Personalismus der Hysterie näher. Amadou schlägt vor, die astrologischen Phänomene in gleicher Weise, wie Rhine es tat, statistisch zu erfassen und zwar innerhalb der astrologischen Techniken. Jungs Synchronizität aber läßt ihn bei aller Kritik nicht los; noch am Schluß kommt er abermals auf sie zurück und will geklärt wissen, ob es den Begriff des „Gesetzes der Entsprechungen" gebe. Swedenborg hatte diese Lehre bekanntlich systematisiert.

Zusammenfassend hat man den Eindruck, daß, wie so oft, der Streit über das Anzuerkennende am Möglichkeitsbegriff aufgehängt ist (N. Hartmann). Megarismus oder Aristotelismus erscheinen als Grundzüge des wissenschaftlichen Bildes; es sieht so aus, als ob wir den radikalen Möglichkeitsbegriff, wie er sich bei Haeckel zeigt, zugunsten eines toleranteren aufgeben. Gerda Walter (1953) setzt sich für eine phänomenologische Methode ein, über die sie bei der Mystik 1956 berichtete. In diese Richtung weist auch Abellio, der von hier aus auch in den Surrealismus vorzustoßen versucht. Dabei benutzt er das transzendentale Bewußtsein. Supranaturalistischer Thomismus ist nicht Anliegen der Parapsychologie. Das Gleiche gilt für den religiösen Spiritismus. Darin ist die christliche These einbezogen. Der theologische Leser wird auf die Schluß-Abschnitte, die den Raum des Referates übersteigen, hingewiesen. Das Gleiche gilt für das ausführliche Vorwort des Übersetzers.

Werner Leibbrand

Werner Leibbrand: Die spekulative Medizin der Romantik. Claassen Verlag, Hamburg 1956, 324 pp.

Der kongeniale Vf. der „Romantischen Medizin" bringt nach zwei Jahrzehnten den wenig bekannten Gegenstand in neuer Darstellungsweise, die nicht nur er selbst als „Steigerung" empfinden dürfte. Das verfließende Feld der sich überschneidenden Spekulationen wird nach einleitenden Abschnitten über die romantische Perspektive, Vorromantik und Naturphilosophie unter einzelnen umfassenden Kennworten „Physiologie", „Konstitution" usw. zusammengefaßt, von denen das Kapitel über „Krankheitsentstehung und -bekämpfung" besonderes Interesse verdient. Zur Signatur der Epochen, wie zur geistes- und ideengeschichtlichen Ableitung im Einzelnen wird der Geistes-, Religions- und Theologiegeschichtler manche Anmerkungen und Anfragen bereithalten, sich wohl auch eine stärkere Untergliederung, quellenkundliche Übersichten und vermehrten Rückgang auf die Primärquellen wünschen. Der geistvolle Verweis darauf, daß nur der Familiarius der Romantik, nicht der Vereinzeler die Epoche zu verstehen vermöge, wird gewisse methodische Wünsche sicher nicht ausschließen wollen. Unbekannt ist offenbar das umfassende Phänomen der transzendenzbezogenen Physikotheologie des 18. Jh.s, deren charakteristische Vertreter (Ray, Hoffmann usw.) gele-

gentlich erscheinen. Im Ganzen darf man dem Vf. für das fesselnde, von tiefer Kenntnis zeugende Ganzheitsbild wiederum ausdrücklich danken.

W. Philipp

Altes Testament und Taufsekten

Philippe Reymond: L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament (Supplements to Vetus Testamentum, Vol. VI), E. J. Brill, Leiden 1958, 282 pp.

Palästina kennt im wesentlichen zwei Jahreszeiten: Die Regenzeit und die Trockenheit; daher ist es verständlich, daß im Alten Testament der für die Fruchtbarkeit der Erde notwendige Regen bzw. die Regenwolken häufig erwähnt werden. Reymond untersucht nun zunächst die entsprechenden alttestamentlichen Ausdrücke aus der Sphäre der Meteorologie und bereichert auf diese Weise das hebräische Lexikon. Für die Theologie ist von Bedeutung, daß JHWH als der Herr der Wolken angesehen wird, es sind s e i n e Wolken, die er nach seinem Willen bewegen und für sein Gericht verwenden kann (vgl. Joël, 2,1 f.). In dieser Eigenschaft löste JHWH den kanaanäischen Baal ab, der in der ugaritischen Mythologie als „Wolkenreiter" bezeichnet wird (vgl. dazu Ps. 68,5). Ein weiteres Kapitel ist den Wassern auf Erden gewidmet; dazu gehören vor allem die Flüsse. Reymond untersucht die vom Euphrat, Nil und Jordan handelnden Stellen im A. T. Dort wird jedoch nicht selten von Brunnen, Zisternen, Wasserbehältern berichtet. Die Behandlung dieser Begriffe kommt der Wissenschaft von den alttestamentlichen Realien zugute.

Für die Kosmologie ist die Funktion des Meeres von wesentlicher Bedeutung; die altorientalischen Schöpfungsmythen beruhen auf der Vorstellung vom Urdasein der Meere. Der Israelit hat keinen Begriff von einer creatio ex nihilo, weil er sich unter einem „nihil" nichts vorstellen kann. Für ihn ist die ganz konkrete Bewegung maßgebend: Der Kampf JHWH's mit ihm feindlichen Mächten, die er schließlich besiegt. Diese Mächte werden in der veranschaulichten Form von Seedrachen konkretisiert: Leviathan, Rahab, Tannin.

Im letzten Teile seiner gründlichen Studie geht Reymond auf die Verwendung des Wassers im Kulte ein, wie sie vor allem im Priesterkodex zum Ausdruck kommt: Für die Beseitigung kultischer Unreinheit beim Menschen sind Wasser ebenso von Bedeutung wie sie auch als Hilfsmittel zur Abwaschung kultischer Unreinheit z. B. von Kleidern dienen.

In einem abschließenden Überblick faßt Reymond die aus den Quellen erarbeiteten Ergebnisse seiner Studie für die alttestamentliche Theologie zusammen: JHWH als absoluter Herr über die Natur verwendet das Wasser als ein Z e i c h e n, um seine Allmacht, seine Liebe und seine Lebenskraft zu offenbaren. Das Wasser ist also vor allem eines der bedeutsamsten Zeichen JHWH's. Die alttestamentlichen Autoren benutzen zur Herausarbeitung dieses Gedankens das reiche Vokabular, das ihnen durch die mit dem Wasser zusammenhängenden Begriffe geboten wird. Diese sollen zeigen, wie der mächtige Gott Meer und Wasser zu beherrschen vermag und sie in sein Handeln mit den Menschen einbeziehen kann. Auf diese Weise wird etwa das Ausbleiben des Regens als ein Strafgericht verstanden. Im Unterschied zu anderen Religionen, in denen Menschen den kosmischen Gewalten ausgeliefert sind, benutzt JHWH jedoch gerade diese, um sie zum Segen für den Menschen zu verwenden. Der alttestamentliche Mensch weiß gut genug, wie sehr sein Leben inmitten des widrigen Klimas Palästinas vom Regen abhängig ist; zugleich erkennt er jedoch diese Abhängigkeit nicht als eine kosmische, sondern fühlt sich JHWH's Güte unterworfen. So werden Naturphänomene theologisch gedeutet und gewinnen in der Religion ihre ganz bestimmte Funktion: Das Ausbleiben des Regens beruht auf einer Sünde der Menschen; Gott entzieht diesen seine Güte jedoch nur für einen Augenblick, um sie den Menschen wieder zuzuwenden, wenn diese zu JHWH umkehren.

Man kann aus dieser sorgfältigen philologischen Untersuchung der einzelnen Begriffe viel lernen, zumal Rey-

mond am Schlusse seines Buches (S. 256 bis 271) ein Verzeichnis aller von ihm behandelten Ausdrücke beifügt. Die reichhaltige, auch zahlreiche wichtige religionsgeschichtliche Werke enthaltende Bibliographie sei noch besonders lobend erwähnt. *E. L. Ehrlich*

Kurt Schubert: Die Gemeinde vom Toten Meer, ihre Entstehung und ihre Lehren, Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1958, 144 pp.

Die Literatur über die Dead Sea Scrolls wird langsam unübersehbar. Insbesondere die Populärliteratur, die ein breiteres Bildungspublikum mit Informationen versorgen soll, ist üppig ins Kraut geschossen. Addiert man ihre Auflagenhöhen, müßten mehr als eine halbe Million gebildeter Deutscher diese Informationsschriften gekauft bzw. gelesen haben. Die Enttäuschung dürfte groß sein, denn „Sensationen" gibt es nicht, bzw. das, was für Theologen und Religionshistoriker echte Sensation ist, dürfte allen anderen ziemlich gleichgültig sein. Die Schubertsche Schrift, erwachsen aus Vorlesungen an der Universität Wien, hat den Vorzug, sorgfältig und verständlich von einem Fachmann geschrieben zu sein, der durch eigene Quellenforschungen bekannt und ausgewiesen ist. Sch. vertritt keine extremen Theorien, sondern gibt Auffassungen wieder, die von vielen Mitforschern geteilt wurden. Immerhin hat er auch allerlei eigene Beobachtungen beizusteuern; z. B. sind seine Bemerkungen über den engen Zusammenhang von Gnosis und Apokalyptik (66 ff.) sehr beachtenswert. Über den besonderen Symbolismus des „Pesher" hätte vielleicht Genaueres gesagt werden können, wie überhaupt der Habakukkommentar im Vergleich mit Kriegsrolle und Sektenkanon etwas zurücktritt. Die Berührungen — wirkliche und vermutete — zwischen Qumrantexten und NT. (106 bis 136) sind ausführlich behandelt worden. *H. J. Sch.*

Otto Eberhard: Aus Palästinas Legendenschatz, Überlieferungen und Erläuterungen aus der jüdischen und der arabisch-islamischen Welt, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1958, 303 pp.

Die von Eberhard mit viel Liebe zur Sache und großer Sorgfalt herausgegebene Legendensammlung wird vor allem denjenigen gute Dienste leisten, die nicht über das vielbändige Werk von M. J. bin Gorion, Die Sagen der Juden verfügen. Eberhard schickt seiner Sammlung ein kundiges Vorwort voraus, in welchem er auf den schöpferischen Charakter der jüdischen Hagada hinweist. Wenn auch der von Eberhard gebotene Stoff nicht den Quellen entnommen ist, sondern aus Übersetzungen stammt, so bietet der Verfasser durch seine Auswahl dennoch einen guten Querschnitt durch das jüdische und arabische Erzählgut. Besonders nützlich sind die Kommentare zu den einzelnen Legenden (S. 178—284), die weitere Literaturhinweise enthalten. Freilich weist das Buch einen Mangel auf: Eberhard konnte sich offenbar das Standard-Werk über die Jüdischen Legenden nicht verschaffen, das heute die Grundlage für die Erforschung der Hagada bildet: Louis Ginzberg, The Legends of the Jews (7 Bände, Philadelphia, 1946). Schließlich hätte das Buch von Eberhard noch gewonnen, wenn der Verfasser ein Sachregister angefertigt hätte, das für Werke der Sagen- und Legendenforschung unumgänglich ist. Besonders der Leser in der DDR, wo dieses Buch erschienen ist, wird für das Gebotene dankbar sein, da ihm dort sonst keine anderen Werke über den von Eberhard behandelten Themenkreis zur Verfügung stehen.

Ernst Ludwig Ehrlich

Erik Segelberg: Maṣbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism, (Verlag des Verfassers), Uppsala 1958 (Theol. Diss. Uppsala 1958), 198 pp.

Wenn auf einem Gebiet, das von vielerlei Meinungen und Hypothesen heimgesucht ist, zwei Spezialarbeiten unabhängig voneinander zu wesentlich gleichen Ergebnissen gelangen, so muß das als ein erfreuliches Zeichen gewertet werden: Segelbergs Arbeit behandelt wie meine maschinenschriftliche phil. Dissertation (Die Mandäer II, Der Kult, Leipzig 1957, s. ThLZ 1958, 718 ff.) die mandäische Taufe und versucht durch kritische Analyse Urbestand und Ursprung derselben festzu-

stellen. Die Arbeit ist aus der Schule Prof. Widengrens-Uppsala hervorgegangen, was für ihre philologische und religionsgeschichtliche Qualität bürgt. Von besonderem Wert ist darüber hinaus die dem Verf. möglich gewesene Heranziehung der noch unveröffentlichten Ritualtexte Lady Drowers.

Der erste Teil der Arbeit (19—110) behandelt ausführlich den mandäischen Taufritus auf Grund der zwei Varianten des Qolasta (ed. Lidzbarski) und des Diwans Maṣbūtā ḏHibil Zīwā (ed. Drower) unter Heranziehung zweier noch nicht edierter Texte (Masiqtā ḏZihrun Rāzā Kasia; Alf Trisar Šualia) und der Reiseberichte von Petermann und Drower. Einleitend werden die term. techn. der Textgattungen und Sakralobjekte dargelegt. Das ganze Ritual wird von S. in sieben Abschnitte zerlegt: Vorbereitende Riten, der Zentralritus (Taufe im Jordan), Salbung mit Öl, das Mahl, der „vierte Hauptteil des Ritus" (Siegelung, Festigung), die abschließenden Gebete für die Täuflinge und diejenigen für den Priester (einschließl. Priestermahl). Durch Vergleich der liturgischen Texte (Hymnen, Lieder, Gebete) mit der Handlung versucht S. jeweils Charakter und Stellung der einzelnen Ritualabschnitte zu bestimmen (allerdings stellt er offenbar bewußt Sinn und Bedeutung der Riten nicht in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen, sondern die Ritualabfolge). Es ist ihm dadurch möglich, einzelne Hymnen (St. 34, 70-72) als ursprüngliche Masiqtatexte zu erweisen (was m. E. auf einer Affinität zwischen Taufe und „Totenmesse" beruht) und einzelne charakteristische Textgruppen festzustellen, was für die kritische Analyse wichtig ist. Mit Recht tritt S. für die ursprünglich zweigliedrige Taufformel ein und die sekundäre Aufnahme des Bihram in dieselbe (57 ff.). Die „siegelnden Gebete" (St. 25-28) interpretiert er als abschließende Gebete i. S. der syrischen Liturgie, was m. E. nur eine Seite derselben zum Ausdruck bringt: sie sind „Versiegelung" (Festigung) der Täuflinge und haben exorzistischen Charakter. Die mit dieser Handlung verbundene „Kniesetzung" interpretiert S. als eine Art Inthronisation (86 ff., 151 f.); er lehnt Schliers und Reitzensteins Auffassung von St. 30, dem „Taufhymnus", ab, da dieser Text keine genügende Basis für die Annahme einer Adoptionshandlung bildet (93). Da wir hier nicht auf weitere Einzelheiten eingehen können, sei festgehalten, daß aus S.s Beschreibung deutlich die gute Überlieferung des Qolastarituals hervorgeht, gegenüber dem die Bedeutung der anderen Texte zurücktritt.

Teil II liefert die kritische Analyse (111-154), die methodisch von der Einsicht in die teilweise Diskrepanz zwischen Text und Handlung getragen ist. Zunächst wird die sekundäre Rolle der tāgā (Krone) und der burzinqā (Kopfbinde) nachgewiesen. In der anschließenden Behandlung der Investitur, bzw. Sakralkleidung versucht S. eine einstige Täuflingsbekleidung nach der Taufe, bzw. dem „Aufstieg" festzulegen; er zieht dazu das Invitatorium und die anderen Belege, die eine Bekleidung nach der Taufe aufführen (z. B. auch der Masiqtaritus) heran. Im gegenwärtigen Ritus ist nur eine „Glanzbekleidung", also keine sinnfällige Form der „Gewandmystik" vorhanden; die Taufe erfolgt in der Sakraltracht (auch bei der Kindertaufe!). Eine einwandfreie Eruierung des ursprünglichen Tatbestandes scheint mir zur Zeit nicht möglich. Steht die mand. Auffassung der symbolischen Bekleidung im Zusammenhang mit der „Spiritualisierung der Kultusbegriffe" oder mit der himmlischen Investitur (Masiqtā)? Über den Ritus bei Neuaufgenommenen wissen wir nichts. Elkasaiten und Essener kennen keine Nackttaufe. Die chronologische Festlegung einer Wandlung des Rituals in der späten Zeit des 6. Jhdts. scheint mir zu hypothetisch (128 f.). S. übersieht die Tatsache, daß nicht alle Belege, die er anführt, eine wirkliche Ritualabfolge beschreiben (vgl. z. B. GR V, 1). „Gewand" (buša) ist oft „Seinszustand, Leib" und gehört der mythologischen Formensprache an. Der Nachprüfung bedarf auch die Feststellung, daß Ksuia "head gear, covering for the head" bedeute (Diw. Abathur p. 31, Euting IX, 1 ist dafür kein sicherer Beleg). Den sekundären Charakter der Ölsalbung begründet S. ausführlich

(130-148); Rūš(u)mā bedeutet ausnahmslos „(Wasser)zeichen", nicht Ölung (die nur in jüngeren Texten erscheint). Dies Ergebnis wird durch Heranziehung einiger Taufreminiszenzen aus nicht-liturgischen Texten unterstrichen. Von daher will S. auch die sekundäre Rolle des Mahles erweisen (149 f.), wobei er dessen beide Elemente, Pihtā und Mambūhā nicht als ein Paar, sondern als getrennte Akte verstehen will (85). Mir scheint dies in Anbetracht der Belege nicht haltbar (auch in den „siegelnden Gebeten" St. 27 wird Pta-Hai als Pihtābereiter genannt; vgl. auch St. 30; GL III, 21; GR I § 123 par.). Man muß daher von der Taufe — Mahl — Einheit ausgehen und auf das „Pattern" von Wasserritus und Mahl rekurrieren (Essener!). Die „siegelnden Gebete" und die „Aufrichtung" (Festigung) setzt S. ursprünglich an den Taufakt als solchen, die durch Einfügung von Mahl und Salbung an den Schluß gestellt wurden, wenn sie auch jünger als der Zentralakt sind (m. E. erst im Zusammenhang mit der Ölung als Dublette zur Wasserzeichnung und -siegelung ausgebildet). Letzterer ist der älteste Teil und bestand aus: Depositio vestium, Descensus, Immersio, Signatio, Potio, Ascensus, Vestitio, Coronatio, Impositio manus, Kuštā (126).

Im dritten Teil geht S. die Ursprungsfrage an mit Hilfe christlicher und gnostisch-täuferischer Parallelen (155-184). Von den zwei Haupttypen der christlichen Taufordnung, der westlichen (einschl. westsyrischen) mit der Abfolge Taufe — Salbung — Mahl und der östlichen mit Salbung — Taufe — Mahl kommt nur erstere für einen Vergleich mit der vermutlich ältesten mand. Taufhandlung in Betracht. S. führt denselben — unter ausdrücklicher Ablehnung Lietzmanns — mit dem bei Hippolyt (Apost. Trad.) erhaltenen Ritus durch (163 f.), wobei er allerdings die im Taufstrom erfolgende mand. Wasserzeichnung mit der christlichen postbaptismalen Ölzeichnung parallel stellen muß und auch sonst nicht alles zur Deckung bringen kann (Krönung, Ascensus, Potio). Immerhin "the Mandaean rite is less akin to the eastern tradition than to the western" (165) und beide dürften daher auf gemeinsame Wurzeln zurückgehen (Taufsekten) und nicht voneinander abhängen. Dazu treten die Beziehung zu den Od. Sal. (165 ff.) und anderen gnostischen Riten (167 ff.; kopt. gnost. Texte, Naassener u. a.; daß das sogen. Evangelium Veritatis eine Taufhomilie sei, ist mir nicht erweisbar), ferner Test. Levi cp. 8 (Salbung, Taufe, Mahl, Investitur) und die Elkasaiten (174 ff.), bei denen S. mehr die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten zum mand. Ritus betont, jedoch beide auf eine Quelle, den ostjordanischen Baptismus zurückführt. Eine wertvolle Übersicht über die term. techn. und ihren Ursprung schließt sich an (177 ff.), aus der die semitische und westaramäische Abkunft deutlich hervortritt; die iran. Begriffe sind meist sekundäre Überlagerung oder auch im Westsyrischen greifbar (gegen Widengren). Einige Bemerkungen über „jüdischen Einfluß", die die westliche Herkunft nahelegen (180 f.), und den nicht sehr starken und meistenteils rezenten iran. Einfluß (181 f.), beschließen diesen Teil. Der „westliche" und semitische Ursprung der mand. Taufe in ihrem Grundbestand "must be accepted without any doubt" (182). Man vermißt eine Heranziehung des akkadischen Materials, was man aus Uppsala erhoffte. In den „Conclusions" faßt S. seine Ansicht vom Ursprung der Mandäer aus den ostjordan. Täufergruppen des 1. Jh. mit Aufnahme johannäisch-täuferischer Traditionen(?), ihre Vertreibung um 100 und ihre östliche Ansiedlung (um 150), wo ihr Taufritus durch Mahl, Salbung u. a. Bestandteile bereichert wurde, zusammen (182 ff.). Eine reichhaltige, alles wesentliche enthaltende Bibliographie (185-192) sowie Autoren- und Sachindex beschließen die ausgezeichnete und methodisch klare Arbeit, die einen wichtigen Beitrag zur Ontogenese der Mandäer liefert. (Für weitere Einzelheiten, auf die ich hier nicht eingehen konnte, verweise ich auf meine demnächst bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, erscheinenden Arbeiten: Die Mandäer I, Prolegomena: Das Mandäerproblem; Die Mandäer II. Der Kult (Forsch. z. Rel. u. Lit. des AT u. NT, NF hrsg. v. R. Bultmann, Nr. 56/57.)

Kurt Rudolph

E. J. BRILL LEIDEN UND KÖLN

Soeben erschienen:

LEBENDIGER GEIST

Beiheft IV der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
Herausgegeben von Hellmut Diwald anläßlich des 50. Geburtstages von Hans-Joachim Schoeps

1959. X, 252 S. 1 Bild u. Bibliographie brosch. DM 20.40

Die Aufsätze dieses Beiheftes bieten einen Querschnitt durch die Arbeiten des Schülerkreises von Hans-Joachim Schoeps. Sie bilden einen Beweis dafür, daß die von Dilthey begründete und von Wach fortgesetzte Tradition in H. J. Schoeps einen würdigen Repräsentanten gefunden hat. In der von ihm gegründeten „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", die bereits im 11. Jahrgang erscheint, hat er gezeigt, wie weit er die Grenzen seiner Disziplin zieht und daß die Art seines Forschens und Lehrens nicht ohne Resonanz geblieben ist.

Bisher erschienen folgende Beihefte:

I Schoeps, H. J.	Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert 1955. 2. erw. Aufl. III, 105 S.	brosch. DM 9.30
II Diwald, H.	Das historische Erkennen. Untersuchungen zum Geschichtsrealismus im 19. Jahrhundert 1955. V, 109 S.	brosch. DM 10.50
III Benz, E.	Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums 1956. V, 180 S.	brosch. DM 17.50

Zu beziehen durch den Buchhandel

E. J. BRILL GmbH Köln Haus am Friesenplatz

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE

Herausgegeben unter Mitwirkung von
W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE), G. MENSCHING (BONN),
M. SIMON (STRASBOURG), G. WIDENGREN (UPPSALA)
durch
E. BENZ (MARBURG) und H. J. SCHOEPS (ERLANGEN)
VERLAG: E. J. BRILL G. M. B. H., KÖLN

1959 XI. Jahrgang Heft 4

UNLÖSBARE MORALISCHE KONFLIKTE. IHRE AUSLEGUNG IM JUDENTUM, CHRISTENTUM UND DER EXISTENTIALPHILOSOPHIE

DAVID BAUMGARDT

Die eigentlich schwersten Entscheidungen in der Geschichte wie in Einzelleben sind nach Hegel nicht die, in denen Recht mit Gewalt oder Recht mit Unrecht streitet, sondern die, in denen Recht gegen Recht steht[1]. Der Kampf zwischen hoher und niedriger Gesinnung pflegt zwar auch in der Geschichte und im bürgerlichen Leben meist viel subtiler zu sein, als uns viele Ethiker und Historiker glauben machen wollen. Aber die Härte der Wahl ist dort nicht zu vergleichen mit der Schwere der Spannung zwischen gleich starken gegensätzlichen Forderungen der Moral selbst.

Das elementar größte Sinnbild aber eines solchen an sich unlösbaren Konflikts ist für die Geistesgeschichte des Abendlandes der jüdische Mythos von der Versuchung Abrahams geworden. Im Judentum, im Christentum und in modernstem Philosophieren hat dieser Mythus die verschiedenartigsten Interpretationen erfahren; und auch diese Skizze will keineswegs den törichten Anspruch erheben, den Sinn jener tiefsinnigen alttestamentlichen Erzählung endgültig auszuschöpfen. Schon das Buch Sohar, das einflußreichste Werk der jüdischen Mystik des Mittelalters, erklärt, daß es siebzig mögliche Deu-

[1] G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 1928, Band 18, Seite 48 f. über Sokrates.

tungen des Pentateuch gäbe — und das ist gewiß nicht zu hoch gegriffen; wir aber, so fügt der Sohar hinzu, „erklären eben so“[2].

Der Ehrgeiz aller Wissenschaft muß es bleiben, eindeutige Resultate zu bieten, Denkergebnisse von höchstmöglicher Präzision. Jede Vieldeutigkeit ist hier Schwäche und Unzulänglichkeit. Aber das Gleiche gilt keineswegs für die Dichtung, die Musik, die bildende Kunst und die Religion. Hier wird umgekehrt gerade der Reichtum an Deutungsmöglichkeiten höchste Tugend. Ein religiöser Glaube und ein Kunstwerk sind umso größer, je unausschöpflicher ihr Sinngehalt ist. Wenn der Sinn eines religiösen Dokuments oder einer literarisch künstlerischen Gestaltung in einer juristisch, mathematisch oder logisch unzweideutigen Formel niedergelegt werden könnte, dann hätten diese Gebilde keine spezifisch religiöse oder künstlerische Bedeutung mehr. Sie wären dann allenfalls als Dogmen Erkenntnisobjekte geworden oder eindeutige Moralprinzipien und dergleichen; aber keinesfalls mehr lebendig zündende und zeugende Religion oder Kunst. Nur dann, wenn sensitive Menschen der verschiedensten Lebensschichten von Generation zu Generation neue Sinnhaftigkeiten in einer religiösen oder künstlerischen Äußerung entdecken können, dann ist erst damit die Echtheit ihres Wertes erhärtet.

Eine ganze Anzahl von Kommentaren, zu denen der Mythos von der Opferung Isaaks Denker und Dichter seit mehr als zwei Jahrtausenden angetrieben hat, können schwerlich als adäquat angesehen werden; andere enthalten wesentliche Teilwerte, die tiefsinnigsten aber deuten alle auf das eine erschütternde moralische Grundthema: den Kampf mit einem an sich unlöslichen Konflikt.

Durch die ganze Geschichte der abendländischen Kultur hindurch ist hier zuerst eine nächstliegende, aber tief unzureichende Interpretationstendenz zu verfolgen. Sie sieht in dem Gehorsam Abrahams gegen Gottes Gebot der Schlachtung seines einzigen Sohnes nur eine heroische Entschlossenheit bei Vater und Sohn. Diese Deutungsversuche rühmen ausschließlich die Opferwilligkeit und die völlige Überwindung aller Eigenliebe bei den beiden Patriarchen. Diese Tugenden allein werden hier bis ins Überschwengliche und bis ins Theatralische gepriesen.

Schon in den sogenannten „Altertümern des Philo“, einer Schrift aus dem späten ersten Jahrhundert, die aber sicher nicht von Philo, dem großen jüdischen Inspirator des Neuplatonismus, herrührt[2a], ist

---

[2] Siehe Sohar I, 54a unter והאדם ידע את חוה

[2a] Siehe Philonis Judaei Alexandrini Libri Antiquitatum ed. Jo-

eine derartige Auffassung des alten Mythos spürbar. Die Bibel berichtet lakonisch nicht mehr, als daß Abraham früh am Morgen, nachdem er von dem göttlichen Befehl zur Opferung seines Sohnes gehört hatte, seine Vorbereitungen zur Wanderung nach Moriah traf und sich auf den Weg dahin machte. Die „Philosophischen Altertümer" aber malen es viel breiter aus, wie „unmittelbar" Abraham bereit war, Isaak zu schlachten, und wie vor allem Isaak sich stolz und freudig als Opfer anbietet, indem er vor seinem Vater eine lange bombastische Rede dieses Inhalts hält[3]. In der Bibel ist nichts von solchem Tugendgepränge zu finden.

Im Gegenteil, Abraham gibt hier seinem Sohn nicht die geringste Gelegenheit, mit seiner Opferbereitschaft zu prahlen. Viel tiefer menschlich: er hält den grauenhaften Zweck der tagelangen Wanderung nach dem Opferplatz bis zum letzten Augenblick vor seinem Sohn geheim; und selbst als ihn der Sohn befragt, weicht er in seiner Antwort aus und sagt keinesfalls die volle Wahrheit. In einem beträchtlichen Gegensatz zu diesem schlichten Bericht des Alten Testaments und des „Buchs der Jubiläen", der „Kleinen Genesis", läßt auch das „Vierte Buch der Makkabäer" Isaak über sein Schicksal voll informiert sein und erschöpft sich geradezu in der Verherrlichung des Heldenmuts des Sohnes, der „sah, wie sein Vater das Schlachtmesser gegen ihn zückte und doch nicht davor zurückschreckte"[4]. So hat von dem ersten nach-christlichen Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein die jüdische wie die christliche Literatur vielfach darin gewetteifert, uns Abraham und Isaak nur als die größten, unerschrockenen Meister der Selbstverleugnung vorzuführen.

Der erste Brief des Klemens von Rom „An die Korinther"[5], das „Buch Hajaschar" und noch im 19. Jahrhundert Apostolos Makrakis, der sogenannte „griechische Messias", wie Joseph de Maistre zeigen uns Abraham geradezu freudig und stolz zum Opferaltar schreiten. De Maistre rühmt vor allem die Blindheit des Gehorsams Abrahams,

---

hannes Sichardus, Basel, 1527, und siehe The Biblical Antiquities of Philo ed. by Montague Rhodes James, London, 1917, pp. 31 f.

[3] The Biblical Antiquities of Philo ed. by M. R. James, 1917, p. 175.

[4] The Old Testament in Greek according to the Septuagint ed. by H. B. Swete, Cambridge, 1930, Vol. III, p. 751 f.; The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament ed. by Robert Henry Charles, Oxford, 1913, Vol. II, p. 682. Die Autorschaft des IV. Buches der Makkabäer wurde vom Kirchenvater Eusebius dem Flavius Josephus zugeschrieben. Aber der Verfasser war wahrscheinlich ein im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Ägypten lebender Jude, siehe ebenda pp. 656 f.

[5] Siehe The Apostolic Fathers ed. by J. B. Lightfoot Part I, S. Clement of Rome, Προς Κορινθιους, Chap. XXXI, 1890, pp. 97ff.

„das Schließen der Augen" vor jedem möglichen Einwand gegen den Befehl des wahren Gottes[6]. Makrakis betont, daß es ja Gott war, der dem Abraham noch im hohen Alter einen Sohn gab, und daß für den Erzvater Gott deshalb auch selbstverständlich berechtigt war, sein Geschenk wieder zurückzufordern[7]. Aber dem entgegen ist es gewiß offensichtlich: das Wort: „der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen" ist ein großes und starkes Wort, wenn es aus dem Munde des leidenden Hiob kommt. Doch wenn es wie hier von einem bloßen Beobachter schwersten Leidens zu einer billigen Tröstung oder Theodizee gebraucht wird, dann bleibt es höchst konventionell oder, wie man im Fall Abrahams sagen möchte, dann streift es geradewegs an Gefühlsroheit.

Heroen, die so bedenkenlos und in einem solchen übersteigerten Moralstolz ihre einzigen Söhne opfern, oder die sich selbst so blindwillig opfern lassen, sind wesentlich Phantasiegebilde moralisierender Schriftsteller. Sie sind kaum mehr echte Menschen oder Heroen von Fleisch und Blut.

„Das Buch Hajaschar" wurde gelegentlich noch bis ins 19. Jahrhundert als jenes uralte Schriftwerk angesehen, das schon im Alten Testament mehrfach zitiert wird (z. B. in Josua, Kapitel 10, Vers 13, und im 2. Buch Samuel, Kapitel 1, Vers 18); es ist aber kaum vor dem Jahr 1100 n. Ch. verfaßt worden[8]. Diese volkstümliche hebräische Schrift aus dem frühen Mittelalter entschädigt uns für die unglaubhafte Übertreibung von Abrahams und Isaaks Heldentum wenigstens dadurch, daß sie einen kleinen, aber ergreifenden Zug von Sohnesliebe des Isaak einfügt. Als Isaak schon auf dem Opferaltar festgebunden liegt, bittet er seinen Vater, doch seine Asche, „den Geruch Isaaks", seiner Mutter Sarah zu überbringen, aber ihr seinen Tod nicht zu verraten, solange sie „auf einem erhöhten Platz oder an einem Brunnen sitzen sollte; denn sie könnte sonst wohl ihre Seele fortwerfen in dem Schreck des Kummers über ihren verlorenen Sohn"[9].

---

[6] Joseph de Maistre: Les Soirées de St. Pétersbourg, 1854, Vol. I, p. 407 f.

[7] Apostolos Makrakis: Ἡ Φιλοσοφία καὶ αἱ φιλοσοφικαὶ Ἐπιστῆμαι, Athen, 1876, ins Englische übersetzt von Denver Cunnings and Albert George Alexander, New York, G. P. Putnam, 1940, p. 182 f. Die Enciclopedia Universal Illustrata Europeo - Americana, Madrid, n. d. v. XXXII und die griechische Encyklopädie weisen darauf hin, daß M. von einigen seiner Anhänger als ein neuer Messias angesehen wurde.

[8] Siehe Leopold Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 1832, S. 154 ff.

[9] ספר הישר, herausgegeben von Lazarus Goldschmidt, Berlin, 1923, Seite עח (78 ff.).

Es gibt auch mittelalterliche jüdische Bußgesänge, sogen. Selichoth, in denen die heroische Freude der beiden Erzväter auf dem Berge Moriah verherrlicht wird. In dem Gedicht auf die Opferung Isaaks, das zum Beispiel Benjamin ben Serach im 11. Jahrhundert in Deutschland verfaßte[10], wird sogar tief mystisch der Opfertod Isaaks vom Vater und Sohn wie die Trauung und Einigung mit der Braut am Hochzeitstage empfunden. Aber der heroische Jubel, der hier mitschwingen mag, wird doch überschattet und sublimiert durch die Zerknirschung und Verzweiflung, die auf dem Beter im Angesicht der Größe jener Opfer und im Bewußtsein seiner eigenen Verschuldung lastet.

Die rührseligsten und tränenreichsten Darstellungen hat die Opferung Isaaks wohl in den zahlreichen Mysterienspielen gefunden, die Spanien[11], Italien[12], Frankreich[13], Deutschland[14], England[15] und Flandern[15a] im Mittelalter und noch in der beginnenden Neuzeit hervorgebracht haben. Théodore de Bèze, der glühende Anhänger, Nachfolger und Biograph Calvins, legt in seinem „Abraham Sacrificiant" (1500) den Patriarchen so viele Verse von triefender Sentimentalität und Selbstverleugnung in den Mund, daß dadurch sogar

---

[10] Siehe J. Winter und August Wünsche: Die Jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, Berlin, 1897, Band III. Seite 68 f.

[11] Leo Rouanet, Colleción de Autos, Farsas y Colloquios del Siglo XVI, Barcelona, 1901, Vol. I, pp. 1 — 21, „Auto del Sacrificio de Abraham".

[12] Sacre Rappresentazione dei Secoli XIV, XV e XVI, Firenze, 1872, Vol. I, pp. 44—59.

[13] James de Rothschild, Le Mystère du Vieil Testament, Tome II, 1879 pp. 1—79: „Le Sacrifice d'Abraham"; pp. VIII f.: „Mystère de l'immolation d'Abraham".

[14] Siehe z. B. Hans Sachs: „Der Ertzpatriarch Abraham mit der Opferung Isaacs" in Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Band CII, Tübingen 1870, Hans Sachs herausgegeben von Adalbert Keller, Band I, S. 185—88, allerdings ein Gedicht, nicht eigentlich ein dramatisches Spiel.

[15] Ludus Coventriae; A Collection of Mysteries formerly represented at Coventry (A supplement to Dodsley's Old Plays II) ed. by James Orchard Halliwell, London, Shakespeare Society, 1841, pp. 49—57. The Chester Plays (A Supplement to Dodsley's Old Plays, Vol. I) ed. by Thomas Wright, London, Shakespeare Society, 1853, pp. 64—76. York Plays: The Plays performed by the Grafts or Mysteries of York, ed. by Lucy Toulmin Smith, Oxford, 1885, pp. 56—76, Townley Mysteries, Newcastle, Surtees Society, 1836, pp. 35 ff.: „Abraham and Isaac, a Mystery Play" ed. by Lucy Toulmin Smith (Text of the Brome MS. 15th century) in Anglia, Band VII, Halle a/S., 1884, pp. 323—337. Five Miracle Plays or Scriptural Dramas privately printed under the care of J. P. Collier, London 1836.

[15a] Edmond van der Straeten, Le Théâtre villageois en Flandre, Bruxelles, 1874 p. 123, 130; compare p. 111, 116, 171.

der Satan gerührt wird und bekennt, für diese edlen, völlig selbstlosen Geister Bewunderung und Mitleid zu fühlen[16].

Aber mit dieser Überbetonung der Opferbereitschaft der Erzväter ist zweifellos nur ein irreführender Vordergrundsinn des großen biblischen Mythos erfaßbar. Der beispielhafte heldische Gehorsam Abrahams und Isaaks mag stets zuerst ins Auge fallen. Doch was besagt dieser Gehorsam ohne die Beachtung der Ungeheuerlichkeit des göttlichen Befehls und der unbegreiflichen Unmoral der göttlichen Forderung!

Die Kirchenväter, besonders Tertullian[17], aber auch Irenaeus[18] und Augustin, haben hier viel tiefer gesehen. Nach ihnen will der biblische Mythus weniger den blinden Gehorsam des Frommen als vor allem die Unfaßbarkeit unschuldigen Leidens, das Geheimnis der Passion, zur Anschauung bringen. Daher die zahlreichen Hinweise darauf, daß das Holz, das Isaak für das Feuer auf dem Opferaltar mit sich trägt, das Holz des Kreuzes ist[19], an dem der Mensch seine Leidenschaft und der Menschensohn, Christus, sein Leiden auslebt. Und nicht nur in der christlichen Literatur, auch in dem großen jüdischen Kommentar zur Genesis, der in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entstand, dem Midrasch Bereschit Rabba, wird das Holz, das Isaak mit sich führt, offenbar mit dem Kreuz verglichen[20], das jüdische Märtyrer unter römischer Herrschaft auf ihrer Schulter zum Richtplatz zu tragen hatten.

Das moderne Christentum aber hat die reichste Ausprägung dieser Gedanken vom Kreuz des unverschuldeten Leidens wohl in der My-

---

[16] Théodore de Besze, „Abraham Sacrifiant" in Tragedy of Abraham's Sacrifice, ed. by Malcolm Wallace, Toronto, University of Toronto Library, 1906, pp. 89—127, besonders p. 121 die Verse 795 f.

[17] G. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Paris, 1848, Tome II, pp. 346, 626. Vergleiche Malte Åkerman: Über die Echtheit der letzteren Hälfte von Tertullians Adversus Judaeos, Lund, 1918, p. 78 f.: „Lignum passionis suae". Passio hat hier allgemein die Doppelbedeutung von Leidenschaft und Leiden. Åkerman erörtert besonders Seite 11 ff. die Echtheit der Kapitel VIII ff. von Tertullians „Adversus Judaeos". Aber das Wort vom „Holz seines Leidens" ist nicht nur in Tertullians „Adversus Judaeos", Kapitel X, sondern auch in seinem „Adversus Marcionem", liber III, caput 18 zu finden.

[18] Irenaeus, „Adversus Hereses", liber IV, caput 5, sectio 4, in Mignes Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Tome VII, Paris 1857, p. 985: ἄραντες τὸν σταυρὸν ὡς καὶ Ἰσαὰκ τὰ ξύλα.

[19] Sancti Aurelii Augustini Episcopi, De Civitate Dei Libri XXII, ed. B. Dombart, 1905, liber XVI, caput 32, vol. II, p. 177: „Isaac sicut Dominus crucem suam ... ipse portavit".

[20] Midrasch Bereschit Rabba ed. Jehudah, Theodor, Berlin, 1903, Seite 598, Peraschah, 56, Kommentar zu Genesis Kapitel XXII, 6: כמה שטוען צלובו בכתפו

stik Jakob Böhmes und in der Existentialphilosophie Kierkegaards vollzogen. Und auch diese Motive sind schon in der jüdischen Tradition, im Sohar, dem „Buch des Glanzes", einige Jahrhunderte vor Böhme vorgedeutet; erst am Berge Moriah, so hören wir im Sohar, als Abraham seinen einzigen Sohn opfern sollte, erst da erfuhr er Gottes Härte und Strenge von Angesicht zu Angesicht; und er selbst wurde von Gott gezwungen, hart und grausam zu werden gegen seinen geliebtesten Sohn; denn ohne Härte in bloßer Liebe kann niemand „sich selbst vollenden"[21].

Abraham ist, wie Böhme in einem besonderen Kapitel seines Mysterium Magnum von 1623 zu zeigen sucht, ein Symbol Adams und der ganzen Menschheit[22]. Wie Abraham, so wird jeder Mensch im Feuer und im Grimm Gottes erprobt. Der Mensch muß in dieser Versuchung durch Gott seinen Eigenwillen ertöten, um im Feuer Gottes wiedergeboren zu werden[23]. Wie sich im Feuer all die unreine Substanz der Metalle verflüchtigt und nur das reine Gold oder Silber zurückbleibt[24], so ist das Feuer des Opfers benötigt für die moralische Reinigung des Menschen; und wie Abraham früh am Morgen der Stimme folgte, die das Opfer von ihm verlangte, so sollte jeder dem Ruf zum Opfer und zur Buße unmittelbar folgen, ihm nie zu entgehen suchen[25].

Seit den Tagen Adams hat der Mensch nach Böhme die ursprüngliche Einheit von „Gottes Liebe und Zorn" in sich zerspalten[26]; diese Risse und Brüche müssen wieder geheilt werden. Sünde und Schwäche des Menschen, die Folgen dieses Verlustes der Einheit von Härte und Güte, müssen an das Holz des Leidens gebunden werden, wie man Isaak an es band und wie Christus an sein Kreuz von Holz geschlagen wurde[27]. Nur wenn diese Niederhaltung von blinder Selbstliebe und Eitelkeit in wahrem Ernst vollzogen wird, kann sie Wert haben; sie würde nichtsbedeutend bleiben, gäben wir uns nicht ganz hin in diesem Prozeß mit all unseren Sinnen und unserem Denken, würden da nur Worte gesprochen und Sünden bekannt mit unseren Lippen vor dem Altar[28].

---

[21] Siehe Sohar, I, 119 b. „Kraft" oder דינא, „Gericht", „Härte" ist nach dem Sohar auch eine der zehn „Sephirot", eines der zehn „Antlitze" Gottes, eines der „Strahlen von Licht, die er aussendet".
[22] Jakob Böhme: Mysterium Magnum, 1640, S. 383, Kapitel 48, 3.
[23] Ebenda, Kapitel 48, 5.
[24] Ebenda, S. 384, Kap. 48, 6.
[25] Ebenda, Kap. 48, 8.
[26] Ebenda, Kap. 48, 14.
[27] Ebenda, Kap. 48, 19.
[28] Ebenda, Kap. 48, 22 ff.

Wenn aber die echte Reinigung des Eigenwillens Wirklichkeit wurde, dann ruft es eine göttliche Stimme in uns aus: Tue deiner Natur keine Gewalt mehr an! Denn jetzt weiß ich, daß deine Natur Gott fürchtet[29]. „Das Reich der Natur" aber und seine Nöte sollen niemals im Menschen endgültig verworfen und ausgelöscht werden[30]. Das höchste Ziel, das Gott vor Augen steht, ist nicht die endlose Selbstbestrafung des Menschen, sein dauerndes Martyrertum und seine Selbstgeißelung. Es ist vielmehr die Wiedergeburt, die Ganzheit und die Vervollkommnung der menschlichen Gesamtnatur[31]. Auf diese Art sind in Böhmes eindringlichem Kommentar die Versuchung und die Belohnung Abrahams miteinander verbunden.

Kierkegaards christliche Philosophie der Verzweiflung aber hat dem glückvollen Ende des alttestamentlichen Mythos fast gar keine Beachtung mehr geschenkt[31a]. In Kierkegaards Furcht und Zittern wird die Aufmerksamkeit entscheidend nur auf die Grausamkeit des Geschicks gelenkt, das Abraham erleidet; die glanzvolle Verheißung, der reiche Lohn, den Abraham schließlich empfängt, wird fast unbeachtet gelassen. Dafür hat Kierkegaard es unerbittlich in den Vordergrund gerückt, daß das göttliche Gebot „Opfere deinen Sohn!" schwerste Unsittlichkeit fordert. Es ist Mord, den Gott hier gebietet, und überdies wohl die niedrigste Art von Verbrechen, die Ermordung eines unschuldigen Kindes und dazu der paradoxeste Mord, die Schlachtung eines unendlich geliebten Sohnes[32].

Im allgemeinen besteht das, was den Menschen in Versuchung bringt, in dem, was ihn davon abhält, seine Pflicht zu tun. Im Falle

---

[29] Ebenda, Kap. 48, 26, und Genesis 22, 12.

[30] Ebenda, Kap. 48, 31 f., 36.

[31] Ebenda, Kap. 48, 7, 26, 28 f., 31 ff. Es ist beachtenswert, daß bei Böhme wie bei Raschi und im „Midrasch Bereschit Rabba" die Bemerkung auftaucht, daß die, die zu höchster Schicksalsprüfung gehen müssen, „die Leute" mit ihren Eseln und ihrer Eselnatur hinter sich lassen. Im Hebräischen liegt hier ein Wortspiel mit עִם und עַם vor. Der Gedanke selbst aber ist Böhme wahrscheinlich nicht aus der jüdischen, sondern der christlichen Tradition zugeflossen, von der er bereits beträchtlich früher übernommen war.

[31a] In äußerstem Gegensatz zu Kierkegaard ist selbst noch bei einem so schwerblütigen Denker wie Johannes vom Kreuz gelegentlich nur die Kürze der Versuchung Abrahams und ihr glückvoller Ausgang in Erwägung gezogen, siehe Obras del mistico Doctor San Juan de la Cruz, Edición crítica, 1912 ff., vol. III, p. 89, carta X vom 28. Januar 1589. Noch H. Steinthal, Zu Bibel und Religionsphilosophie, 1890, p. 13 ff. bewundert an der „Erzählungskunst der Bibel" vor allem, wie weitgehend schweigsam Vater und Sohn hier sind, und wie rasch schließlich die „Spannung ... in dem Doppelrufe" des Engels „Abraham! Abraham!" zur Lösung drängt.

[32] Siehe, z. B. Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, Kjøbenhaven, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, Vol. III, 1921, p. 92; Fear and Trembling, transl. by Walter Lowrie, Princeton, 1941, p. 38.

Abrahams aber ist es paradoxer Weise gerade die Pflicht, die Moral selbst, die die große Versuchung darstellt. Wäre Abraham nur der Stimme des allgemeinen Pflichtgebots gefolgt, das heißt, hätte er sich geweigert, einen Mord an seinem Sohn zu begehen, so hätte er die Prüfung durch Gott n i c h t bestanden[33]. Erfüllung seiner ethischen Pflicht würde hier Ungehorsam gegen das höchste Schicksalsgebot bedeutet haben. Das ist die aufreizende Absurdität, die es hier zu fassen gilt.

Kierkegaard unterscheidet deshalb scharf zwischen den Konflikten, die sonst von moralischen Heroen bewältigt werden, und dem fundamental andersartigen Zwiespalt, vor den Abraham, der „Ritter des Glaubens", der „Vater des Glaubens"[34] gestellt ist. Der moralische Held braucht nur seine persönlichen Neigungen preiszugeben zu Gunsten von etwas, das offensichtlich von höherem allgemeinem Wert ist. Ein solches Opfer von persönlichem Glück mag oft sehr schwer und tragisch sein. Aber es ist kaum beachtenswert im Vergleich mit der „Furcht" und dem „Zittern", die ertragen werden müssen in jenen diabolischen Konflikten des Lebens, in denen die moralische Entscheidung nicht ein sonnenklares Recht betrifft und ein evidentes Unrecht, sondern nur zwei Formen des Rechts, die gegen einander gekehrt sind, oder noch ärger: zwei Arten von manifestem Unrecht, von denen wir — ob wir es wollen oder nicht — das eine wählen müssen. Abraham war keine andere Wahl gelassen als die zwischen dem Unrecht des Ungehorsams gegen eine göttliche Stimme und dem Unrecht des Mordes an seinem Sohn.

In solchen teuflischen Krisen des Daseins lassen uns alle angeblich universal gültigen konkreten Moralgesetze im Stich. Im Fall Abrahams handelt es sich sogar um eine „Suspension" eines sonst strikt verbindlichen Imperativs, da hier ein Mord als die echte Gehorsamstat gegen Gott verherrlicht wird. Das heißt, in solchen härtesten Lebensentscheidungen kann kein anderer Mensch und kein noch so absolut forderndes spezifiziertes Sittengesetz uns mit seinem Rat zur Seite stehen. Hier ist es uns nicht mehr gestattet, auf der breiten Heerstraße universal verpflichtender Moralgebote einherzuziehen. Als einsame Individuen stehen wir dann nur vor Gott, vor dem Schicksal selbst; und niemand kann uns außerhalb des Reichs des Allgemein-

---

[33] S. Kierkegaard, F e a r a n d T r e m b l i n g, ed. W. Lowrie, 1941, pp. 89, 178.

[34] S. Kierkegaard, S a m l e d e V a e r k e r, Kjøbenhaven, Vol. III, 1921, e. g. p. 118: „Troens Fader"; Lowrie, p. 80; V a e r k e r, p. 130: „Troens Ridder"; Lowrie, p. 100.

gültigen auf jenem „schmalen, . . . steilen und verlassenen Pfad" begleiten[35], der Glauben heißt.

Kierkegaard hat entschlossen alle die zahllosen Versuche verworfen, die die elementaren Konflikte, um die es bei Abrahams Versuchung geht, abmildern wollten. „Eine Versuchung" — so ruft er ironisch aus — das bedeutet unerträglich wenig, wenn man das Ganze so schnell vorüberrauschen läßt, wie das bloße Wort ausgesprochen werden kann. „Man besteigt ein geflügeltes Pferd, im gleichen Augenblick ist man schon am Berg Moriah angelangt und man sieht gleich den Widder dort", dessen Opfer den Ersatz für die Schlachtung Isaaks bildet. Aber „man vergißt bei alle dem, daß Abraham auf einem Esel ritt, der nur langsam seines Weges trottet, daß er drei volle Tage für die Wanderschaft zum Berge Moriah brauchte, und daß er auch noch Zeit benötigte, das Holz zu spalten, Isaak darauf festzubinden und sein Schlachtmesser zu schärfen[36]". Gewiß, wir haben es außerordentlich leicht, wir wissen es im voraus, daß das Ganze ja „nur eine Versuchung" war[37]. Aber Abraham wußte das nicht. Die Farce in all den populären „billigen Ausgaben", in denen der Abraham-Mythos herumgereicht wird, ist nach Kierkegaard die, daß gerade das Entscheidende hier völlig zur Seite geschoben bleibt, nämlich die „Furchtbarkeit"[38] des Ganzen, und daß sich sofort das heitere Ende so handlich und angenehm einstellt wie ein leicht und „mühelos uns zufallender Lotteriegewinn"[39].

Mit alle dem aber hat Kierkegaard natürlich Fürsorge dagegen getroffen, daß seine Lehre von der zeitweiligen Suspension des Ethischen nicht etwa mit Konzessionen an moralische Leichtfertigkeit verwechselt wird. „Intellektuelle Vagabunden" und „abenteuernde Genies" sind, wie er einschärft, gewiß nicht die „Männer des Glaubens". Wer da glaubt, es sei das Leichteste von der Welt, ein „Individuum" zu sein, der kann keinesfalls damit zum „Ritter des Glaubens" werden[40]. Gewiß, es ist einfach genug zu morden für den, der keinen „Glauben" hat, jenen Glauben, der gerade für Abraham die Bereitschaft zum Töten so unendlich schwer macht.

Der wahre Ritter des Glaubens weiß es nur zu wohl, wie ruhmreich und beseligend es ist, sich dem Allgemeingültigen anzugeloben,

---

[35] S. Kierkegaard, Fear and Trembling, ed. by Lowrie, 1941, pp. 115 f., 122.
[36] Ebenda, p. 75.
[37] Ebenda, p. 29.
[38] Ebenda, p. 77, 35.
[39] Ebenda, p. 95.
[40] Ebenda, pp. 114 f.

ein „Individuum zu sein, das gemäß dem ethischen Universalgesetz handelt auf eine Art, die jedem verständlich ist“[41]. Aber er weiß auch, daß das Schicksal uns hin und wieder mit Konflikten konfrontiert, in denen uns das universal-abstrakte Sittengesetz kein Führer mehr sein kann, nicht weil es an sich nichtig ist, wohl aber weil wir uns in diesen konkreten Schicksalsnöten über seine eindeutige Anwendung im Dunkel fühlen müssen.

Jean Paul Sartre hat in seinem „L'existentialisme est un humanisme“ vor allem diesen Mangel an Sicherheit in den höchsten Lebensentscheidungen des Menschen in den Vordergrund gestellt. Wie konnte Abraham es wissen — so ruft er aus —, ob es ein Bote Gottes oder irgend eine andere, eine satanische Stimme war, die ihm befahl, seinen Sohn zu töten, eine Stimme, die ihn nur verhöhnen oder ins äußerste Elend stoßen wollte[42]! Und ähnlich läßt Franz Kafka in seinen Parabeln Abraham zweifeln, ob er nicht zum Don Quichote, zum Gespött der Welt werden würde, wenn er sich von Gott berufen glaubt[43].

So haben Kierkegaard wie existenzialphilosophische Denker und Dichter unserer Zeit mit Recht davor gewarnt, sich in falscher moralischer Sicherheit zu wiegen und es je zu glauben, daß das allgemeine Sittengesetz für jeden Moment unseres Daseins eine eindeutige konkrete Anleitung zum werthöchsten Handeln bereithalten kann. Auch durch das gehorsamste Befolgen der gemeinhin anerkannten konkreten Pflichtgebote kann das Schwerste im menschlichen Dasein nicht in diesem Sinne gemeistert werden. Es ist Angst, „Furcht und Zittern“, mit der sich gerade der Mensch von größter Verantwortlichkeit zu Zeiten vor unlösbare Konflikte geführt sieht.

Aber die große Frage bleibt nun: muß die Verzweiflung im Angesicht dieser Konflikte das letzte Wort in der Sache behalten, wie Kierkegaard dies in seinen düstersten Schilderungen von der Opferung Isaaks aufrecht erhielt? Auch hier wieder hat längst vor Böhme die jüdische Tradition bereits nach einem höheren Ausgleich zwischen der ursprünglichen Furcht und dem späteren Seligkeitsgefühl Abrahams Ausschau gehalten. Schon Philo von Alexandria, der Zeitgenosse Christi, dessen Größe als selbständiger Denker oft unterschätzt wird, hat in seiner Schrift „Über Abraham“ eine kühne Bibelinterpretation unterbreitet, die in diese Richtung weist. Isaak, so erklärt Philo, be-

---

[41] Ebenda, p. 116.
[42] J. P. Sartre: L'existentialisme est un humanisme, 1946, p. 29 ff.
[43] F. Kafka: Parables, 1947, Deutscher Text, Seite 38 f.

deutet wörtlich „Gelächter", aber nicht das Lachen, das durch bloße „Vergnügtheit des Leibes" erregt ist, sondern die „Hochgestimmtheit", das Hochgefühl des Geistes, die stärkste und bleibendste Freudigkeit, deren der Mensch fähig ist. Diese Freude hat der Mensch, der an sich so sehr dem Kummer unterworfen ist, dem Göttlichen, dem sie an sich eignet, zu opfern. Aber die Gottheit gibt dem Opfernden gerade diese Freude wieder zurück, soweit es ihm nur seine beschränkte Fähigkeit erlaubt, sie festzuhalten[44].

Auch Philo stellte schon ähnlich wie Kierkegaard den Willen zur Opferung Isaaks höher als allen Heroismus der größten griechischen Patrioten und höher als alle anderen ethischen Taten Abrahams selbst[45]. Denn in diesem Falle war der Weg zur Vollendung durch kein Vorbild und kein Herkommen vorgezeichnet; noch konnte da irgend eine Hoffnung auf Ruhm und auf „allgemeine" Anerkennung dem Handelnden vorschweben[46]. Umgekehrt, hier herrschte die Furcht vor äußerster Schande, das Entsetzen vor der Schmach, zum Kindesmörder zu werden. Aber wie Philo weit emphatischer als Kierkegaard betont, gerade weil Abrahams Heroismus willens war, diese einsamste, isolierende Schande auf sich zu nehmen, eben darum wurde ihm nach der Bereitschaft zu solchem Leiden die höchste dem Menschen faßbare Freude zuteil.

Auch der Talmud deutet in einem relativ ähnlichen Sinn an, daß es Liebe und zugleich schwerste Furcht vor Gott war, die Abraham in der großen Versuchung zu fühlen bekam[47]; und zahlreiche andere legendarische Ausschmückungen des Bibeltextes sprechen in den verschiedensten Formen von der Größe von Abrahams, Isaaks und sogar Sarahs Leiden[48].

---

[44] Philo Judaeus, „On Abraham", Sect. XXVI, 200 ff., „The Loeb Classical Library, Philo", Vol. VI, 1935, p. 98 ff. Die Übersetzung dieser Stellen in „The Loeb Classical Library" ist leider so lahm, daß sie fast unkorrekt und sicher irreführend ist.

[45] Philo, Περὶ Ἀβράμ 180, 184, 193; Kierkegaard, Fear and Trembling, ed. Lowrie, p. 115 f., 122.

[46] Philo, Περὶ Ἀβράμ 184, 193, Philonis Alexandrini Opera ed. Leopold Cohn und Paul Wendland, Berlin, Vol. IV, 1902, p. 41 ff.

[47] Talmud Babyl., Seder Naschim, Masechet Sotah, 31a.

[48] Siehe zum Beispiel ספר הישר ed. Lazarus Goldschmidt, Berlin 1923. Seite (76) עו: אברהם ושרה בכו בכי גדול (Abraham und Sarah weinten in lauter Klage); Seite (80) פ: וירדו דמעות אברהם על יצחק (Und Abrahams Tränen fielen auf Isaak) oder Jalkut Reubeni, Amsterdam, 1700, I, 89, zitiert in Louis Ginzberg, The Legends of the Jews, Philadelphia, 1925, Vol. I, p. 275, Vol. V, p. 249. Vergleiche Jalkut Schimioni, Midrasch Hagadol, worauf Micha Josef Bin Gurion aufmerksam macht in Die Sagen der Juden, Frankfurt a/Main, Band II, Seite 302, 428.

Die eindringlichste Verlebendigung aber, die Abrahams Konflikt in der älteren jüdischen Literatur erfuhr, ist wohl in dem Meisterwerk des Midrasch Bereschit Rabba zu finden. Hier malt der Teufel Samael in vollem Behagen in einer dramatischen Steigerung eine ständig wachsende Größe der Versuchung aus. Mit schlagendem Witz und realistischer Treffsicherheit richtet er sich zuerst gegen den Punkt in Abrahams moralischem Harnisch, der der Natur der Sache nach am ehsten einen erfolgreichen Angriff ermöglichen könnte, gegen seine Bejahrtheit, durch die er ein bloßes Opfer von Altersschwäche zu werden drohte. „Du, alter Knabe, du" — ruft der Teufel dem Erzvater zu — „bist du vielleicht schon völlig von Sinnen? Willst du ernstlich einen Sohn zum Schlachtopfer darbringen, der dir im Alter von hundert Jahren geboren wurde, und der dein ganzer Stolz ist? Was ist dies anderes als der Schwachsinn des hilflosen Greises? Und erst als dieses Argument trotz seiner Plausibilität an Abrahams innerer Festigkeit abprallt, geht der Teufel einen Schritt weiter in einer anderen Richtung und verhöhnt den Erzvater mit der zynischen Frage: Würdest du etwa noch mehr tun für Gott als deinen geliebtesten Sohn zu opfern? Kannst du noch mehr tun? Und warum mußt du gerade dies Äußerste tun? Als jedoch auch dieser Spott bei Abraham ohne Wirkung bleibt, rückt der Teufel schließlich mit seiner grausamsten Skepsis vor und stellt dem Erzvater die entscheidende Frage: Wird nicht Gott morgen zu dir sagen: deine Hände triefen von Blut. Du bist nicht einmal vor dem Mord an deinem Sohn zurückgeschreckt. So bist du nun verflucht für alle Zeiten um dieser Blutschuld wegen[49].

So spricht in diesem erbarmungslosen moralischen Zwiespalt der Teufel, der Verführer, geradezu die Sprache des allgemein verpflichtenden Moralgebots, das den Mord verbietet. Und es ist nur der Teufel, der diesen unlösbaren Konflikt einfach mit dem Gehorsam gegen Allgemeingesetze zu lösen vorschlägt. Es ist nur der Satan, der mit diabolischer Freude die Tiefe des Konflikts wegzuinterpretieren sucht. Nur er stellt die ganze Versuchung als eine sinnlose Quälerei dar, als ein tückisches Spiel, das ein wetterwendischer Schicksalslenker, genannt Gott, mit den Menschen zu treiben beliebt.

Gegen diese Willkür, gegen diese unberechenbaren Launen eines bösartigen, quälsüchtigen Geschicks empfiehlt nur der Teufel mit scheinbar höchster Angemessenheit ein Zerhauen des gordischen Knotens, eine unbekümmerte Folgsamkeit gegenüber den gemeinhin

---

[49] מדרש בראשית רבא ed. Jehuda Theodor, Berlin, תרס"ג p. 598 f.

akzeptierten Pflichtgeboten und dem nicht infragezuziehenden Eigeninteresse. Aber die tiefste jüdische wie christliche Tradition besteht darauf, daß solche Konflikte nicht auf diese Art bewältigt werden können[50].

Selbst Maimonides, der sich sonst vor jeder Abschwächung der Strenge rationalen Denkens scheut, deutet in seinem Moreh Nebuchim (Führer der Schwankenden) an: das Opfer des eigenen Lebens und die Preisgabe alles Eigentums würden noch rational verstehbare Forderungen Gottes an den Menschen sein, aber der göttliche Befehl, der an Abraham ergeht, übersteige alles, was als moralisch möglich und rational begreiflich gelten kann. Diese Forderung Gottes sei offenbar gegen das Grundwesen des Menschen gerichtet[51], gegen seine emotionale wie moralische Natur.

Ein anderer bedeutender Scholastiker des jüdischen Mittelalters aber, Abraham ibn Daud, hat eine ähnliche Meinung trotz seines sonstigen Rationalismus noch markanter vertreten. Das Alte Testament schreckt bekanntlich keineswegs davor zurück, von moralischen Debatten zwischen Gott und dem Menschen zu berichten. Hiob versucht, mit Gott zu streiten über die Ungerechtigkeit göttlicher Strafgerichte gegen Unschuldige; und Abraham sucht Gott mit Zähigkeit von einer zu großen Härte seiner Strafaktion gegen Sodom und Gemorah zu überzeugen. Aber wie Abraham ibn Daud in den letzten Worten seines Hauptwerkes Emunah Ramah („Der hocherhobene Glaube") hervorhebt, über die Opferung Isaaks rechtet Abraham nicht mit seinem Gotte. Hier erfaßt er es unmittelbar, daß es „keine Möglichkeit des Vergleichens zwischen menschlichem Verstehen und göttlicher Weisheit gibt"[52]. Er gehorcht nur göttlichem Befehl in schweigender Unterwerfung.

In der Tat, das Schweigen Abrahams, sein stummer Gehorsam gegenüber der flagranten Unmoral der göttlichen Forderung, ist wohl besonderer Erklärung wert und ihrer sogar bedürftig. Es mag am nächsten liegen, es der Primitivität des alttestamentlichen Erzählers zuzuschreiben, daß er so gar nichts über die seelische Erschütterung,

---

[50] Ebenda, p. 610; und vergleiche Philo Περὶ Ἀβράμ, 167, Opera ed. Cohn, Vol. IV, 1902, p. 38.

[51] Moses ben Maimon, Le Guide des Egarés publié pour la première fois dans l'original arabe par Salomon Munk, Paris, 1866, Tome III, chap 24, p. 192: „C'était bien la chose la plus extraordinaire qui puisse arriver dans le monde, une de ces choses que la nature humaine ne peut être capable d'accepter"; vergleiche ebenda, Tome I, p. 159, Note 3 und Tome III, p. 127, Note 1.

[52] Abraham ibn Daud (Abraham ben David Halevi): ספר האמונה הרמה ed. Simson Weil, Frankfurt a/Main, 1852, p. 104.

über Gefühlsstürme in Abrahams Inneren zu berichten weiß, und daß er ihn in nichts der Größe und Erhabenheit seines Tuns bewußt sein läßt. Wenn dem so ist, dann würde Primitivität hier wie in so manchen anderen Fällen besondere Tiefe und Echtheit bedeuten. Denn wenn Heimsuchungen dieser Art über den Menschen hereinbrechen, dann pflegt der ernste Mensch stumm zu werden.

Nur Schauspielernaturen und rabiat Ehrgeizige können und wollen dann noch schwelgen in dem Gefühl, daß sie zu höchstem Ruhm berufen sind; und nur sie klammern sich dann an heroische Gesten, durch die sie Gott, der Welt und sich selbst ihre Überlegenheit über alle „niederen" menschlichen Impulse demonstrieren wollen. Wenn der echt heroische Mensch in eine Lage wie die Abrahams versetzt ist, dann denkt er nur daran, „seinen Esel zu satteln und vorwärts zu gehen", ohne eine volle Ahnung davon haben zu können, wohin der Weg ihn führt.

Abraham läßt nichts verraten von dem, was in ihm vorgeht, und auch der Erzähler fügt keine erbaulichen Bemerkungen hinzu. Umgekehrt, die einzigen bedeutungsvollen Worte, die der Erzvater in der ganzen düsteren Episode spricht, sind — grob gesprochen — eine Notlüge. Er sagt seinem Sohn, daß Gott sich noch ein Opfertier ausersehen werde, während Gott ihm schon längst vorher verkündet hatte, daß Isaak, sein Sohn, das Opfer sein soll. Vergebens versuchen Kierkegaard[53], Raschi[54], und die Pirkej Rabbi Elieser[55] mit großer Mühe, Abraham in dieser Hinsicht zu entlasten. Der Bibeltext gestattet eine solche Deutung nicht, sondern aus ihm geht klar hervor, daß Abraham seinem Sohn nicht die Wahrheit sagt[56].

Aber das bedeutet gewiß nicht, daß der Pentateuch die Unsittlichkeit der Lüge leicht nimmt. Das Alte Testament hat sich mit dem stärksten moralischen Pathos gegen Lug und Trug gekehrt im Gegensatz etwa zu der weitgehenden Verherrlichung, die das antike Griechentum dem „listenreichen" Odysseus angedeihen ließ. Aber es hält

---

[53] Kierkegaard, Fear and Trembling, ed. by Lowrie, 1941, pp. 185.

[54] Pentateuch with Targum Onkelos: ... and Rashi's Commentary ed. by H. Rosenbaum and A. Silbermann, London, 1929, p. 94.

[55] פרקי רבי אליעזר, Warsaw, Sol. S. Munk, 1878 f., Perek 31, p. 56. In den Pirke de Rabbi Elieser findet sich allerdings nur ein schwacher Versuch zu einer solchen Entlastung.

[56] Siehe Augustin, „De Mendacio" und „Contra Mendacium" in Patrologiae Cursus Completus, Series latina prior ed. J. P. Migne, tom. 40, 1861, pp. 487 ff., besonders pp. 544 ff.; I. Kant: „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen", Akademieausgabe, Bd. 8, S. 423 ff., 427; und Henrich Steffens' denkwürdiges Gespräch mit J. G. Fichte über die Notlüge in Henrich Steffens: Was ich erlebte; 1841, Band IV, S. 158.

offenbar die Notlüge, die einen Menschen auch nur auf kurze Zeit vor Todesschrecken bewahren kann, für nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar für moralisch geboten. Das Alte Testament überläßt es Augustin, Kant und Fichte, auch die Notlüge dieser Art bedingungslos zu verdammen.

Der moralische Held des biblischen Mythos, der bereit war, seinen einzig geliebten Sohn zu opfern. war offenbar einer derartigen Unterdrückung seiner Vatergefühle nicht fähig: Er war nicht imstande, seinen Sohn auch nur für einige Stunden mit Todesängsten zu quälen, nur weil das Aussprechen der vollen Wahrheit zu jeder Zeit und unter allen Umständen angeblich ein unverbrüchlich höheres Moralgebot ist. Er war willens, den Sohn hinzugeben. auf Grund eines unwiderruflichen und unbegreiflichen Schicksalswillens. Aber er war nicht gesonnen, ihm irgend eine vermeidbare Qual aufzuerlegen, nur um damit einer angeblich unumstößlichen Moralforderung Genüge zu tun.

In alle dem aber steht Abraham unter dem Druck einer kaum zu fassenden Schicksalshärte. Wie jeder, der ehrlich einer unbegreiflichen Daseinsforderung ins Auge sehen will, so fühlt auch er nicht die geringste glanzvolle Selbstsicherheit in diesen schlimmsten Stunden seines Lebens, sondern ohne Helfer und ohne Berater kann er nur einsam seinen Weg gehen und kann sich weder seinen Knechten noch seinem Sohn anvertrauen. Jede stolze, sieghafte Geste wird da zur baren Unmöglichkeit; und es bleibt allenfalls nur ein Knirschen mit den Zähnen gegen die drohende Faust von dort droben, vor der es doch kein Entrinnen gibt.

Isaak lebt natürlich noch tiefer im Ungewissen, in völligem Dunkel über das, was ihm bevorsteht, wenn er unschuldig fragt: Wo ist das Lamm für das Brandopfer? Seine Verwunderung über das Fehlen des Opfertieres wirkt umso ausdrucksreicher, als es die ganze Kluft offenbart, die sich hier auftut zwischen seiner Wohlvertrautheit mit der Technik des Opferrituals und seiner völligen Ahnungslosigkeit der Bedeutung dieses Opfers auf Moriah. Wie es sein Alter selbstverständlich erscheinen läßt, ist der junge Mensch wohl aufs beste orientiert über jede Einzelheit, die für die praktische Durchführung eines Brandopfers benötigt wird, das Holz, das Feuer, das Messer und das Opfertier. Aber wenn er seine harmlose Frage nach dem Opferlamm stellt, so ahnt er nicht im entferntesten, daß es um ihn selbst in diesem Opferakt gehen könnte.

So ist auch Isaaks Schicksal charakteristisch für einen Vorgang, der über und über mit symbolischer Bedeutung beladen ist. Isaak ist

das schuldlose Opfer, das mit brutaler Zermalmung bedroht ist in einem großen moralischen Konflikt, dessen Wesen gänzlich unverständlich für seine Fassungskraft bleiben muß.

Schließlich aber das glückvolle Ende, die große Belohnung und Verheißung! Des Engels erste Verkündigung läßt Abrahams Lohn noch keineswegs so reich erscheinen. Der Engel stellt sozusagen nur in reiner Sachlichkeit fest, daß der Erzvater seinen Gehorsam gegen Gott ausreichend bezeugt habe. Die zweite Verkündigung aber mag vom Standpunkt literarhistorischer Kritik des Bibeltextes als eine bloße Variante aus einer anderen Quelle bewertet werden. Doch was die symbolische Ausdruckskraft der Erzählung anlangt, so ist auch diese Doppelverkündigung zweifellos einer besonders aufschlußreichen Deutung fähig.

Zur Zeit, wenn große moralische Taten in unlösbaren Konflikten vollzogen werden, da pflegen sie zunächst keineswegs von einem so blendend erhabenen Licht umflossen zu sein, wie es der spätere beschauliche Betrachter um sie wahrzunehmen vermeint. Unmittelbar nach der großen Tat legt das Schicksal es nur nüchtern dar, daß die Prüfung bestanden ist, daß der Mensch die Begegnung mit einem schweren Geschick standhaft gemeistert hat. Er hat die rechte Entscheidung getroffen in einem Konflikt, der unlösbar schien, weil in ihm kein festlegbares Moralsystem eine unumstößliche und klare, unzweideutige Regel an die Hand geben konnte.

Erst die endgültige Bewertung und Klärung des Falls durch die Weltgeschichte kann — wie die zweite Verkündigung des Engels — die volle Wucht der Bedeutung dieser einsamsten Entscheidungen enthüllen. Der Mann, der einst inmitten seines härtesten inneren Kampfes nicht das Herz fand, seinem eigenen Sohn die Wahrheit zu sagen, der seinen schwärzesten Gram allein tragen mußte, schweigsam auf seinem Esel in das Ungewisse hinaustrottend — dieser Mann ist eine der leuchtendsten Verkörperungen großen Lebens geworden für alle Zeiten. Und durch seine Tat können sich noch fernste Völker und ihre spätesten Enkel aufgerichtet fühlen.

So öffnet der Mythus von der Prüfung Abrahams vielfach weiteste Einblicke in Grundnöte und Paradoxa menschlichen Daseins wie in Urfragen von einem möglichen Zwiespalt zwischen Ethik und Religion. Der Abschluß der großen Erzählung verkündet es mit aller Kraft, daß Glück, Belohnung mit Freude, das Ziel jedes moralischen Handelns des Menschen sein darf. Aber sonst spricht der Mythos nur von dem glückfernsten Konflikt zwischen einer Forderung der Ethik und der Religion oder zwischen zwei Geboten der Moral, wobei der

Gehorsam gegen keine von diesen unausweichlichen Alternativen von dem niederbeugendsten Leiden befreien kann.

Was hätte es an Glück für Abraham noch geben können, nachdem er seinen Sohn als Opfer dargebracht hatte? Und wie hätte er freudig weiter leben können, nachdem er dem ausgewichen war, was er als höchste Forderung in sich erkannt hatte? Oder um die Frage, um die es hier geht, an Situationen zu erhärten, die dem Gegenwartsleben mehr vertraut sind: Wie kann ein geistiger Mensch, der jedes Blutvergießen verabscheut, in einen notwendigen Befreiungskampf für sein Volk ziehen, ohne sich unter der Last von einander entgegengesetzten Moralgeboten erdrückt zu fühlen?

Aber eben das enthüllt die ganze Tiefe des alttestamentlichen Mythos, daß er uns einen solchen Konflikt vor Augen führt, in dem alles noch so geläuterte Glücksuchen des Menschen in dunkles Leiden tappen muß. Es ist ein Zwiespalt, in dem auch das sorgsamste Erforschen des abstrakten Sittengebots keine Hilfe gibt, weil das allgemeine Sittengebot hier stumm bleibt oder vielmehr, weil seine adäquate Anwendung nur dem glaubenden Menschen möglich werden kann — dem Menschen, der trotz alles Hoffens auf ein letzthin gütiges Geschick doch im Wagen und in der Entscheidung unwiderruflich Leiden auf sich nehmen muß[57].

SCHWENCKFELDS SAKRAMENTSVERSTÄNDNIS

WALTHER KNOKE

I.

Caspar Schwenckfeld von Ossig ist früh von den Schriften des jungen Luther lebenswendend beeindruckt worden und hat als Be-

---

[57] Die wertvollen Arbeiten von Hans Joachim Schoeps "The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology" und David Lerch's Isaaks Opferung christlich gedeutet sind erst nach der Niederschrift der vorliegenden Abhandlung erschienen und sind mir erst Anfang Februar 1959 in New York zugänglich geworden. Schoeps' Argumentation scheint mir überzeugend. Die umfangreiche, detaillierte Erörterung christlichen Quellenmaterials bei Lerch ist außerordentlich dankenswert. Ich hatte in aller Kürze auf vielerlei andere jüdische und christliche Quellen hinzuweisen und fühle mich auch durch Lerchs Gründe nicht gebunden, von einer knappen Analyse Kierkegaards abzusehen.

Vor der geistigen und politischen Glaubensfestigkeit der Bekenner der dialektischen Theologie, zu denen Lerch sich zählt, habe ich selbstverständlich höchste Achtung, beanspruche aber auch Anerkennung des religiösen Ernstes meiner Überzeugungen, die sich nicht mit seiner und anderer streitbarer christlicher Theologie decken.

rater des Herzogs von Liegnitz der lutherischen Reformation den Weg nach Schlesien geöffnet. Schwenckfelds eigene, aber weithin an Gedanken Luthers anknüpfende[1] theologische Position nun bildet sich heraus in — wie Karl Ecke sagt[2] — „biblizistischer Kritik des vielfach totgeborenen . . . aber fälschlich sich bereits für lebendig ausgebenden reformerischen Kirchentums" der sich konsolidierenden Landeskirchen, wird aber zu einer Kritik an Luther selbst, d. h. an dem späteren Luther, den Schwenckfeld von dem jungen scharf unterscheidet und den er für das von ihm bekämpfte Vulgärluthertum verantwortlich macht. Es versteht sich von selbst, daß in dieser Auseinandersetzung die Sakramentslehre eine zentrale Stelle einnimmt. Die folgende Darstellung der Sakramentsauffassung Schwenckfelds will nun nicht deren Entwicklung in ihren etwaigen Stadien nachzeichnen, sondern ihr geht es um dieselbe in (auch Zwingli und den Täufern gegenüber) ausgebildeter Gestalt, wie sie erreicht wurde, als Schwenckfeld in der unbegründeter Anschuldigungen wegen selbstgewählten Verbannung in Straßburg lebte. Die Darstellung gründet sich daher im wesentlichen auf den zweiten bis vierten Sendbrief von 1531 und andere Schriften dieser Zeit[3] sowie auf das „Bekandtnuß vom hailigen Sacrament dess Leybs vnd Bluts Christi" von 1534[4] und auf die Schrift „Von der Widergeburt vnnd Herkummen eynes Christen Menschens" von 1538[5]. Zu dieser Zeit wirkte Schwenckfeld, durch Bucer aus Straßburg vertrieben, als — wir würden sagen — freier Evangelist in Südwestdeutschland und sammelte unorganisierte, bewußt nur charismatisch geordnete Gemeinschaften erweckter Christen, besonders unter dem Adel und in den Reichsstädten.

Schwenckfeld verwendet das Wort „Sakrament" für Taufe und Abendmahl, die er damit aus den andern kirchlichen Handlungen herausgehoben wissen will, als Allgemeinbegriff und verteidigt gegen einen gesetzlichen Biblizismus diesen Gebrauch (wie auch den der nichtbiblischen Ausdrücke der Trinitätslehre), weil es allein auf das Gemeinte ankomme[6]: So wäre es also auch von ihm aus berechtigt, seine Sakramentslehre zunächst allgemein zu betrachten. Wenden wir uns trotzdem gleich der Veranschaulichung an dem konkreten Beispiel des Taufverständnisses zu!

---

[1] Für den Einzelnachweis vgl. E. Hirsch, Schwenckfeld und Luther, in: Lutherstudien II, 1954, S. 36 ff.
[2] Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation, 1911, S. 69
[3] Corpus Schwenckfeldianorum (CS) IV, 1914
[4] CS V
[5] CS VI
[6] Vgl. CS IV, 146 ff.

II.

Eines ist grundlegend für Schwenckfelds Sakramentsverständnis und kehrt in seinen Äußerungen immer wieder, die, stets überlegt und abgewogen, sich zu einem klaren Bild zusammenfügen: Schwenckfeld unterscheidet — unter Berufung auf Augustin und andere Kirchenväter, die er, der Laie, erstaunlich weitgehend kennt und als Bestätigung seiner Ansichten gern zitiert — ein unsichtbares, eigentliches Stück des Sakraments und ein sichtbares, äußeres, gleichnishaftes: „Drumb wenn man von Sacramenten Christi / vnd seiner Christlichen Kirchen redet / so redet man fürnemlich von einem Geheimnis vnd Göttlichen offenbarten handel / darin die Christgleubige Seele ist ... Welcher Göttliche handel oder Geheimnis auch durch eusserliche zeichen oder fürbildung beim gleubigen Fleische wird angelegt / widerbedacht vnd erinnert[7]." Also ist „das erste vnd fürnemlichste stück des Sacraments der Tauffe / die innerliche gnade des einwirckenden glaubens in der liebe Gottes ... Das ander stück ist das eusserliche werck vnd wasser / welchs außwendig wird auffgegossen / vnd den Leib wescht eusserlich / wie das innerlich die Seele"[8]. Die eigentliche Wirkung kommt dabei der pneumatischen Einwirkung Christi zu und ist unabhängig von der äußeren Taufhandlung, die als Gleichnis um der irdischen Gebundenheit des noch im Fleisch lebenden Christen willen gegeben ist; Christus hat in der Stiftung der Sakramente gesehen „auff bede Naturen des Christgleubigen Menschen / auffs Innerliche vnd eusserliche / auff den Geist vnd auffs Fleisch / Deßhalben auch seine Sacrament von zweien Naturen oder stücken seind zusamne gesetzt / von einem eusserlichen leiblichen / das die Sinnen begreiffen / vnd von einem innerlichen geistlichen / das allein begriffen wird durch einen waren lebendigen Glauben"[9]. Es ist zu beachten, daß Schwenckfeld dem Doppelcharakter des Sakraments nicht die Zweiheit des natürlichen Menschen — Seele und Leib — gegenüberstellt, sondern die Zweiheit von pneuma und sarx in dem christlichen Menschen. Wegen der diesem vor der Befreiung von der Todeswelt noch anhaftenden fleischlichen Natur hat Christus die äußeren Handlungen befohlen: „Christus hat nichts eusserlichs vmb sein selbs willen eingesetzt ... sonder Er hat die eusserlichen Sacrament eingesetzt von wegen der Geheimnis vnd innerlichen werck seiner gnaden / damit dieselbigen dem gleubigen Menschen eusserlich würden abgemalet / fürgebildet vnd ins widergedächtnis erinnert / Wie solt oder möchte doch die Göttliche weißheit mit dem schwachen

[7] CS IV, 119 [8] CS IV, 121 [9] CS IV, 119

jrdischen Fleische von himmlischen geistlichen dingen anders handelln[10]." Dies bedeutet einmal, daß in der unerlösten Welt das ganze Sakrament von dem ganzen Menschen der göttlichen Einsetzung gemäß nur in dem Miteinander beider Stücke empfangen wird; „denn wiewol die Seligkeit vnd der grund im Geheimnis der gnaden / das ist im innerlichen Wercke Christi . . . stehet . . . So wil doch der HERR Christus das eusserliche / als seine einsetzung dem fleische zu gut gegeben / bey der Haußhaltung seines Volcks vnuerachtet haben / daß auch daas für Gotte kein gantz Sacrament der Christlichen Kirchen ist / wo nicht bede stück . . . mit einander treffen vnd überein tragen[11]." Es bedeutet zweitens, daß das Geheimnis des Sakraments und die äußere Handlung „so weit von einander gescheiden sind / als Himmel vnd Erde"[12], wie der neue und der alte Äon, daher nicht wie in dem römischen und lutherischen Sakramentarismus vermischt werden dürfen, trotzdem aber aufeinander bezogen sind: Das Sakrament, die Taufe, ist wirklich Gleichnis für ein göttliches, himmlisches Geschehen.

Hiermit wendet sich Schwenckfeld gegen die, die dem Sakrament nur einen in der Äußerlichkeit beruhenden Sinn beilegen, die die Sakramente halten „für eusserliche ding / für Figuren vnd schlechte Ceremonien / damit man das Volck einschreibe . . . das ist so viel als nichts für Gotte"[13], während für Schwenckfeld sie „nach jrem wesen / grund vnd substantz nit eusserlich gesehen"[14] werden. Diese zweite Frontstellung, die gegen Zwingli, ist Schwenckfeld so wichtig, daß er eigens eine ganze Schrift diesem Thema widmet, den dritten Sendbrief, „darin bewiesen wird / daß die Sacrament Christi nicht aus dem Gesetz Mosi genommen / noch den Ceremonien oder Sakramenten des alten Testaments mögen vergleicht werden"[15]. Wichtig in dieser Schrift ist nicht der exegetisch versuchte Nachweis, daß Jesus und schon der Täufer nicht Reinigungsriten des Alten Testaments benutzt haben, sondern der heilsgeschichtliche Biblizismus Schwenckfelds: Das Alte Testament als Verheißung auf Christus hin ist durch die Erfüllung aufgehoben und überhöht. Die neutestamentliche Taufe — nicht die Kindertaufe, die „gar nichts / oder ja wenig vnderschieds von der jüdischen Beschneidung hat"[16] — ist unvergleichlich höher als die Beschneidung, die nur ein äußerliches Volk Gottes meint. Wenn Zwingli sie trotzdem von der Beschneidung her versteht, während vielmehr umgekehrt erst von der christlichen Taufe her sich der eigentliche Sinn der Beschneidung nämlich als Präfigura-

[10] CS IV, 118 [11] CS IV, 122 [12] CS IV, 39 [13] CS IV, 117
[14] CS IV, 154 [15] CS IV, 150 [16] CS IV, 167

tion erschließt, so verdunkelt er die Herrlichkeit des Sakraments und richtet ein „Euangelisch Jüdenthumb“[17] auf; aber „Christus ist darumb kommen / auff daß Er auß dem alten Jüdenthumb ein new Christenthumb auffrichtete / daß Er auß dem fleischlichen Israel einen geistlichen vnd aus Heiden Christen machte / ja daß er auß allem alten vertorbenen fleische einen newen vollkomnen menschen machte ... der da ernewert wird zu dem erkantnus nach dem ebenbilde Deß / der jhn geschaffen hat“[18]. Das heißt: Erst dank der durch Christus und den Geist geschehenden Wiedergeburt, die als „Widerschöpffung“[19] Restitution der Schöpfung ist, kommt der Mensch zu seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung, Bild Gottes zu sein. Während Gott auch in dem Schwein, ja in dem Teufel nach seiner praesentia potentiae gegenwärtig ist, allen Kreaturen eigentlich unverkennbar den Stempel seiner Schöpfermacht aufgedrückt hat, „dadurch die Creatur kan anzeigen vnd beweisen / daß sie ein werck Gottes sey“[20], ist er nach seiner praesentia gratiae allein gegenwärtig in dem Menschen, der zum Ebenbild Gottes erneuert ist. Er allein hat Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, „in welchem auch allein Gott wesentlich vnd natürlich / durch die widergeburt / die da geschücht in Christo JESV / wonet“[21]; er erst — nicht die Vernunft des natürlichen Menschen — kann überhaupt durch „das liecht der gnaden in Christo“[22] Gott und seine Kreatur erkennen; denn „es ist one Christo / sage ich / weder von Gott noch von seinen Creaturen kein wares erkanntnis“[23].

Gleichnis jener radikalen geistlichen Neuschöpfung des Menschen ist die Taufhandlung, aber nicht Grund oder Vollzug der Wiedergeburt. Wie die Mutter der Christen nach Gal. 4,26 das himmlische Jerusalem ist, so ist die Wiedergeburt ein geistliches Geschehen von oben. Durch äußerliche jüdische Zeremonien aber wird kein Mensch von oben geboren. Kein kreatürliches Wasser kann die Befleckung des Menschen erreichen; denn „vnser befleckung seind nicht am leibe / sunder jnnerlich“[24]. Die Sünde sitzt im Herzen des Menschen, wird von Schwenckfeld also sehr ernst genommen: Noch 1551 fühlt er sich mit Luther darin einig, daß der alte Mensch keine Entscheidungsfreiheit für Gott hat, „das wir von natur keinen freien willen haben zum Guten“[25]. Ein Wunder der Neuschöpfung ist darum „die Tauffe JESV Christi / in welchem die waren Christen mit Christo (nemlich nach dem alten menschen) begraben werden / in welchem sie auch

[17] CS IV, 152 [18] CS IV, 151 f. [19] CS IV, 7 [20] CS IV, 6
[21] CS IV, 6 f. [22] CS IV, 5 [23] CS IV, 4 [24] CS VI, 19
[25] nach Ecke, S. 38

(nach dem newen) werden aufferweckt“[26]. Wenn Jesus also von der Geburt aus Wasser und Geist spricht, so meint er nicht irdisches Wasser, sondern: „Ob denn gleich ettlich sagen / Das wasser natürlich / vnd nach art der sprachen / vnd einsetzunge / allwege wasser heysse / So solten sie doch billich das wasser an disem orte / dem handel nach richten / des wasser es ist / vnd dieweil der handel geystlich vnd götlich ist / solten sie jm auch ein gleich / nemlich ein geystlich götlich / nicht ein Elementisch oder leiblich wasser zueygen[27].“ Dieses himmlische Wasser ist der heilige Geist oder das Wort Gottes, was Schwenckfeld in der zeitüblichen Methode der Exegese an zahlreichen Schriftstellen meint dartun zu können; das Wort Gottes aber ist zentral Christus: „Das waschbad im worte / ist der heilig geist / Nicht ist es das Tauff oder eüsserlich wasser / Vnd im wort heyßt in Christo / nicht im eüssern predigen[28].“ Die äußere Handlung trägt zur Wiedergeburt nichts bei: „Ist jm nun also wie wir gehört / das dem menschen zu seinem heyl von nöten / ein new vnnd rein hertze ... so wirt folgen / das das Tauff oder eüsserlich wasser / kein stelle bei der Widergeburt finde[29].“ Die Wiedergeburt ist „gantz vnd allein Gottes“[30], des dreieinigen Gottes; „das anfängkliche vnd sunderliche werck Gottes / in der bekerung der sünder / in der seligmachung vnd newengeburt eines Christen menschens / sollen wir Gott / vnd dem herren Christo im heiligen geiste / gantz frei und onuermenget stehn lassen[31].“

Hier dürfte schon deutlich geworden sein, weshalb Schwenckfeld zwischen sichtbarem Sakrament und Geheimnis des Sakraments unterscheidet. Ihm geht es dabei nicht philosophisch um das Wesen von Geist und Materie, sondern um Gott, der wie jeder Meister „mit seiner natur / krafft vnnd kunst ausserhalb des wercks bleibet“[32], der in seinem Wirken — das wird gegen Luther betont — sich nicht an die „nichtige Creatur gebunden“[33] hat; ihm geht es um die Alleinwirksamkeit Gottes in der Neuschöpfung des Menschen: Gott handelt bei der Wiedergeburt „on allen verdienst oder zuthun der menschen / Ja auch on aller Creatur hilffe / dienst vnd diener / durch sich selbst / auß jm selbst / vnd in jm selbst“[34]. Dies schließt nun für Schwenckfeld nicht nur jeden Synergismus in dem Sinne aus, daß die gläubige Annahme des Geschenkes Gottes ein Verdienst des Menschen wäre, sondern auch die Vermittlung durch eine sakramentliche Handlung: „So vns nun solte durch Tauffwasser geholffen

---

[26] CS IV, 161 [27] CS VI, 18 [28] CS VI, 21 [29] CS VI, 24
[30] CS VI, 16 [31] CS VI, 21 f. [32] CS IV, 6 [33] CS IV, 134
[34] CS VI, 25

werden / das wir auch auß dem Tauffwasser widergeboren wurden / so müste gewißlich Christus nicht ein gantzer heiland vnd wasserbad der widergeburt sein / sunder es wurde auch das Tauffwasser mit jm am seligmachen theyl haben[35]." Mit andern Worten: Schwenckfeld geht es um die Freiheit Gottes, um die Ausschließung jedes — auch jedes sakramentalen — Automatismus im Verhältnis des Menschen zu Gott. Unmöglich soll gemacht werden, daß der alte Adam in der Sünde verharrt und sich dennoch durch die an ihm vollzogene Taufhandlung des Himmels für versichert hält, in gleichem, ja in höherem Maße, als der Mensch vor Luther meinte, durch den Erwerb des Ablaßbriefes des ewigen Lebens sicher zu sein. Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß Luther selbst solche Verdrehung des Evangeliums aufs schärfste immer wieder verurteilt hat. Aber es kommt für das Verständnis Schwenckfelds gar nicht so sehr an auf das, was Luther gesagt, gemeint oder gewollt hat, sondern darauf, wie Luther verstanden bzw. mit oder ohne sein Verschulden mißverstanden wurde. Schwenckfeld allerdings macht für jene vulgärlutherische Sicherheit, die eine wirkliche Erweckung hindert, Luther selbst und seine Sakramentsauffassung voll verantwortlich und stellt ihr seine Betonung der Freiheit Gottes, die das Geheimnis der Wiedergeburt wirkt, „es sey gleich vor dem brauch des Sacraments / im brauch vnd nach dem brauche / one den brauch vnd mit dem brauche"[36], und seine Unterscheidung entgegen: „Es stehet aber die Seligkeit nicht in vnserm Werck / oder brauch bein Sacramenten / sonder im werck des heiligen Geistes durch JESVM Christum / das ist im Geheimnis des Sacraments / vnd im geistlichen handel[37]."

Ist der sichtbare Vollzug der Taufe ohne eigene Kraft und Bedeutung für Glauben und Gewissen, sondern nur Abbildung, so setzt er natürlich die Wiedergeburt grundsätzlich voraus: „Wir müssen zuuor geistlich im hertzen beschnitten / von der maledeiung gefreiet / vnd mit Christo lebendig vnd gerecht worden sein / sollen wir anders nach seiner Einsetzung Christlicher weise getäufft / vnd in Christum begraben werden[38]." Ganz allgemein aber gilt: „Sind die Sacrament / Sacrament Christi vnd seines heiligen Geistes / wie wird sie denn ein natürlicher alter mensch (dauon Paulus sagt / daß er nichts der dinger des Geists verstehe) nur einigerley weise verstehen oder empfahen können[39]?" Damit hat Schwenckfeld sich für die Gläubigentaufe ausgesprochen, und er beruft sich dafür auf das neutestamentliche Vorbild in Apg. 8,37 und bei der Taufe des Cornelius,

---

[35] CS VI, 25 f. [36] CS IV, 132 f. [37] CS IV, 132 [38] CS IV, 166
[39] CS IV, 153

sowie auf Äußerungen der Kirchenväter, die zeigen, „daß man nicht mit der Tauffe also geeilet hat“[40]. „Wie ein gut werck dem glauben folget . . . Also muß auch das Geheimnus nach seiner maaß der gabe Christi voran gehen / so ferr anders das sichtbarliche nicht zum Gerichte soll gebraucht werden[41].“ Ja, nicht nur die bloße Wiedergeburt hält Schwenckfeld für die Voraussetzung des Vollzugs der Taufe, sondern eigentlich auch — ganz im Sinne des altkirchlichen Katechumenats — ein Reifen im Glauben, eine Übung in der Buße und der Liebe; denn man dürfe nicht die höchsten Geheimnisse Gottes gleich am Anfang des Christenlebens vorwegnehmen[42]. „Drumb sollt sich der Mensch / der der Sacrament wolte gebrauchen / zuuor prüfen / Ob Christus in jhm wone / wircke vnd lebe / das ist / Ob er einen waren glauben vnd gut gewissen habe . . . einen ernsten fürsatz habe nimmer zu sündigen / sonder in einem newen leben bestendig zu wandelln / Ob sich solch Göttlich new leben in jm schon habe angefangen / Item er muß wissen / ob er ein wares Glied des Leibes Christi worden sey[43].“ Die Kindertaufe ist dann natürlich nicht wirklich Taufe, sondern eine von der Kirche geschaffene Zeremonie: „Auß solcher vnachtsamkeit ist auch verschiener zeit die Christliche Tauffe abkommen / dafür aber die jrrung des Kindertauffs entsprungen vnd eingeschlichen ist / Nemlich daher / daß man den alten Menschen durch eusserliche ding hat wöllen in Himmel heben / zu dem / daß man die gantze Wellt hat wöllen Christen machen vnd doch auch ein Wellt bleiben lassen / für welche Christus nicht gebetten hat / Joh. 17. Man hat weder den newen Menschen hinfür recht kennen / noch die Kinder des Geists / vnd der offenbarten gnade von den Kindern des Fleischs vnd des Gesetzes vnderscheiden wöllen[44].“ Hierauf kommt es Schwenckfeld aber gerade an. Andrerseits sieht er hinter der Einführung der Kindertaufe ein Anliegen, dem die Kirche entgegenkommen müsse, ohne natürlich falsche Erwartungen zu bestätigen und vor allem ohne das Sakrament der Taufe dadurch zu verundeutlichen; er sagt, „daß man aus Gottes gnaden wol sonst mit den jetzt gebornen kindlen Christlich / auch mit zeugnus der heiligen Schrifft in benedictionibus, exorcismis, oblatione Ecclesiae, circa introductionem puerperarum, etc. handeln könde / damit das Volck allenthalb zu rue vnd friede gestelt / sonderlich die Weiber / die auß fleischlicher liebe den Kindern in Himmel helffen wöllen / wenn es nicht not ist . . . aber Christo JESV solt man seinen Christlichen Tauff vnbefleckt / vnd seine Göttliche einsetzung vnuerkeret lassen“[45].

---

[40] CS IV, 164 [41] CS IV, 177 [42] Vgl. CS IV, 127
[43] CS IV, 181 [44] CS IV, 166 [45] CS IV, 253

Trotzdem darf man Schwenckfeld nicht zu den Täufern stellen; er betont selbst, er sei „kein Widertäuffer . . . auch auff jhre weise nie getaufft“[46]. Schwenckfeld kämpft primär positiv für die neutestamentliche Taufe, nicht negativ gegen die Kindertaufe, über die er sich erst auf Befragen äußert[47]. Die biblizistische Gesetzlichkeit der Täufer lehnt Schwenckfeld entschieden ab; so verteidigt er eigens in einer Schrift die Meinung, „Daz eyn Christ möge eyn obrer sein / Vnd wie eyn obrer möge eyn Christ sein“[48], und widerlegt die täuferische Forderung nach gesetzlicher Heiligung des Sabbats; denn „es ist gott weder am Judischen Sabbath noch an keiner vßerlichen feier etwas gelegen“; die Christen „haben etwas bessers zuschaffen / denn das sie mit der Juden figuren vnnd kinderwerck noch solten vmbgehn“[49]. Aber auch die Ungläubigen solle man nicht zur Sabbatfeier zwingen, obwohl ihnen das Gesetz gilt; denn durch solchen äußeren Zwang kann man niemanden fromm machen, und „der gütig Jesus will sein leer vnnd Euangelium / mit dem schwert nit verfochten haben“[50]. Vor allem: Mit ihrem gesetzlichen Bestehen auf der Gläubigentaufe, welches als revolutionäre Forderung nur Unruhe in die Kirche trägt, verdunkeln die Täufer die für Schwenckfeld grundlegende Wahrheit, daß die Seligkeit nicht an dem äußeren Vollzug weder der Kinder- noch der Erwachsenentaufe hängt, ziehen sie die Menschen ab von dem Göttlichen, das not ist, zu den äußeren Dingen. Diese Beurteilung hindert Schwenckfeld nicht, sich mit den verfolgten Täufern solidarisch zu erklären, keinen aufzugeben, zumal gilt: „Wer Gott sucht im ernst / der wirt jhn finden“, und also werden auch die Täufer, die „sich vmb Göttliche wahrheit etwas mehr dann viel der Geleerten bekömmern“[51], zur evangelischen Wahrheit durchstoßen. Schwenckfeld fordert Toleranz für die Täufer statt der Todesstrafe, die höchstens den Schwerverbrecher mit Recht trifft; allerdings sagt Schwenckfeld geradezu: „Es soll kein vrsach so groß sein / daß einer seinem nechsten dadurch den tod wündsche / ich schweige daß er darzu helff[52].“ Schwenckfeld selbst kam mehr und mehr zu einer „unparteiischen Überkirchlichkeit“[53], in der er nur „ein Christ“ sein wollte[54] und suchte auch durch seine „Sendbrieffe“, die sich an alle Christgläubigen richten, den Frommen in allen vier streitenden Lagern zu dienen. Nicht nur durch diesen ökumenisch geweiteten Blick, sondern auch etwa durch seine bis in die Frage der Gotteserkenntnis hinein radikal christozentrische Frömmig-

---

[46]) CS IV, 257 [47]) Vgl. CS IV, 242 f. [48]) CS IV, 446
[49]) CS IV, 456 [50]) CS IV, 485 [51]) CS IV, 257 f.
[52]) CS IV, 259 [53]) Hirsch, S. 58 [54]) CS IV, 257

keit erinnert der schlesische Edelmann an Zinzendorf, mit dem Troeltsch ihn vergleicht[55]. Hirsch zieht eine direkte Linie von Schwenckfeld zu dem deutschen Pietismus[56], der seinerseits in den Schwenckfeldern „Pietisten ante Pietismum“[57] anerkannte.

Wenn das geistliche Geschehen der Wiedergeburt allein entscheidend ist, was bedeutet dann noch der äußere Vollzug der Taufe? Schwenckfeld antwortet, daß die Handlung dem neuen, geistlichen Menschen zwar nichts vermittele, aber um seiner irdischen Gebundenheit willen befohlen sei. Sie geschieht, „damit beim gantzen menschen ein gantz Sacrament sey / vnd das gleubige Fleisch der Göttlichen handlung / so innerlich im Geiste geschicht / auch seiner art nach erinnert / vnd mit Gotte verbunden werde / daß auch der gantze Christgleubige mensch / bede innerlich vnd eusserlich / mit mund vnd hertzen im Sacrament der Tauffe die wolthat Christi offentlich für der Christlichen Kirchen bekenne ... vnd sich willigklich auffopffert vnd verpflicht Christo JESV nachzufolgen / vnd im gehorsam des glaubens zu leben“[58]. In dem äußeren Sakrament, von dem Schwenckfeld an Zwingli anklingend sprechen kann, strahlt das eigentliche Sakrament, „innerlich durch den heiligen Geist angelegt in der Christgleubigen Seele“, gewissermaßen auf die Leiblichkeit aus und hebt das Fleisch in die Nachfolge Christi, indem es „jme zur gleichförmigkeit nachzufolgen krafft / stercke vnd Geist gibet“[59]. In diesem Sinne kann Schwenckfeld sagen, daß die sakramentlichen Handlungen, bei denen der dreieinige Gott gegenwärtig ist, „wo sie recht gebraucht vnd verstanden werden / Gnade mit sich bringen“[60]. Ein eschatologischer Bezug versteht sich nach jenem von selbst: „Drumb so wehret das Geheimnus der christlichen Tauffe / vnd wirckt bey vnserm Fleische weil wir leben: Denn im tode werden erst die feinde gar überwunden / vnd die sünde gentzlich außgeleschet / da gehet der gantze Sabbatismus des leibes der sünde auch leiblich an / wie er alhie geistlich im glauben wird angefangen / Deme folget denn in der Aufferstehunge des fleisches die gantze Widergeburt vnd ernewerung an leib und seele zur himmlischen Glori[61].“

III.

Für das Abendmahl bleibt nun nur noch weniges nachzutragen. Im Abendmahl werden „kreffte der zukünfftigen wellt“[62] empfangen.

---

[55] Gesammelte Schriften I, 1912, S. 884
[56] Hirsch, S. 66 [57] Ecke, S. 286 [58] CS IV, 121 f. [59] CS IV, 154
[60] CS IV, 137 [61] CS IV, 162 [62] CS IV, 139

Schwenckfeld meint nun, daß das Sursum corda der Meßliturgie ganz in seinem Sinne die Menschen von den Elementen hinweg auf das Geheimnis des Sakraments richten solle. Das am Kreuz geopferte Fleisch und Blut Christi ist die Speise der Seele, daran teilzuhaben das Geheimnis des Sakraments; durch die Erhöhung Christi ist es „dermassen zugericht / daß wir sein geniessen mögen“[63]. „So ist der leib Christi für sich selbs ain brot / er ist das ware überwesenliche hymelbrot / kan noch wil mit dem irdischen sacramentlichen brot kainerlay weise vermenget / kainerlay weise vereinigt / weder darein verwandelt / noch darauß empfangen werden[64].“ Die Anbetung wie die noch von Luther geübte Aufhebung der Hostie sind dann ausgeschlossen. Die äußere Feier ist eingesetzt, „daß auch der leib aus kraft dieser speise am jüngsten Tage aufferstehen ... solte“[65], vor allem aber als Gedächtnis, um den Dank für den geistlichen Empfang des Leibes Christi durch das gläubige Herz in die Welt der Sichtbarkeit hineinzutragen; denn „das gaistlich essen vnd trincken dess leibs vnd bluts Christi ist nicht anns brotbrechen oder widergedechtnuß gebunden / es ist aber das widergedechtnuß anns essen gebunden“[66]. Die Elemente sind „ain sichtbarlich Sacrament ... dadurch die gaistlich gemainschafft speyß vnnd tranck dess leybs vnd bluts Christi angetzaigt / vnd gleich als in ainer fürbildung erinnert vnd wider bedacht wirdt / wie nemlich der leib Christi der amm Creütz für uns gegeben / vnd sein blut... warhafftig vns zur speiß vnd tranck worden sey / vnd nun gegenwertig imm gehaimnuß dess Sacraments wirdt gebrochen / außgetailt vnd genossen zum ewigen leben“[67]. Wenn für Schwenckfeld der Leib Christi „ain ware gaistliche speyß vnd tranck“ ist, so muß er sich natürlich sichern gegen das doketische Mißverständnis, „das darumb nit volgt / das Christus nit ain warhafftiger mensch sey / noch warhafftig gelitten hab“[68]. Die manducatio indignorum ist selbstverständlich ausgeschlossen; ja, das Abendmahl ist nach Gen. 14,18 bestimmt für solche, „die gestritten haben ... so jhre feinde zum theil überwunden / die sich Gotte begeben vnd dem bösen Geiste abgesagt haben“[69]. Aber das Sakrament hängt nicht von dem Glauben ab; denn „es bringt der glaub ... nichts inns wesen / das nit zuuor ist“[70].

Schwenckfelds Abendmahlsverständnis ist nicht von den Einsetzungsworten ausgegangen, sondern in erster Linie von Joh. 6:

---

[63] CS IV, 20 [64] CS V, 186 [65] nach Ecke, S. 140
[66] CS V, 170 [67] CS V, 171 [68] CS V, 188 [69] CS IV, 175
[70] CS V, 192

„Ist nu wein vnd brot das flaisch vnd blut Christj So muessen alle die das ewig leben haben / die den wein vnd brot des altars trinckhen vnd essen / oder Christus hat vnrecht geredt Joann. 6. Das vnmöglich ist[71]." Diese Stelle mit Luther auf eine nichtsakramentale geistliche Nießung umzudeuten vermag Schwenckfeld nicht; der paulinische Gedanke andrerseits, daß man den Leib Christi sich zum Gericht essen kann, ist ihm — er kennt ihn — offenbar keine genügende Sicherung, wie auch seinen vulgärlutherischen Gegnern nicht. So muß er die Einsetzungsworte bildlich, gleichnishaft verstehen, und er rückt dabei die Stiftung des Abendmahls in die Nähe der prophetischen Handlungen, wenn er etwa Ez. 5, 1—5 heranzieht, wo es von dem verbrannten Haar des Propheten heißt: „Das ist Jerusalem", was wir ja nicht als seinsmäßiges Vorhandensein verstehen können[72]. Das significat aber gilt nur für das äußere Sakrament; das Geheimnis ist volle geistliche Wirklichkeit; sonst „würde man nur significatiue, das ist / mit gedancken allein den Leib vnd Blut Christi ins HERREN Nachtmal essen / nicht aber in göttlicher warheit . . . gleich als einem dürstigen treumet / er trincke"[73].

Schwenckfeld geht es durchaus nicht um eine Mißachtung des Sakraments, und zwar auch nicht um eine Vergleichgültigung der äußeren Handlung, die vielmehr „von wegen des Geheimnis hoch solle geachtet werden"[74], wiewohl sie selbst nicht das ganze Sakrament ausmacht. So kann Schwenckfeld von dem Brot sagen: „Es hat sölcher sacramentlichen handlung halben ainn grossen unterschaid von andrem natürlichen gemainen brote / wie der glaub wol weyßt / Aber dennocht ists nit Gott / es ist nit die göttliche krafft / noch der Herr oder sein leib selbs[75]." Insbesondere gilt es zu verstehen, daß der sogen. „Stillstand", die Enthaltung vom Abendmahl, die Schwenckfeld und seine Anhänger übten, keine Verachtung des Sakraments bedeutet. Der leibliche Mensch entbehrt dabei des Sakraments. Diese Enthaltung ist aber nicht — wie Hirsch behauptet — als „Probe auf die innerliche Reife und Lebendigkeit eines Christen"[76] gemeint, sondern ist eine Art von Hungerstreik, der zwar dadurch durchgestanden werden kann, daß die Seele das Eigentliche auch außerhalb der Handlung empfängt, der aber die äußere Feier in Einheit des Glaubens und in einer apostolischen Kirche im Auge hat und jene Einigung herbeizwingen möchte. Die äußere Handlung ist Schwenckfeld zu bedeutsam, als daß ihm eine Feier ohne Einheit

---

[71] CS V, 274 [72] Vgl. CS V, 181 [73] CS IV, 39
[74] CS IV, 117 [75] CS V, 193 [76] Hirsch, S. 51

des Glaubens erlaubt scheint; hier dürfe man nicht durch „selbs erdachte liebe“[77] über die Gegensätze hinwegsehen[78].

IV.

Wenn Hans Urner mit Recht feststellt[79], Schwenckfelds Unterscheidung der beiden Seiten des Sakraments ziele ab „auf eine Entwertung des Elementischen gegenüber der innerlichen Erfahrung, der Erneuerung durch Christus“, so muß doch weiter gefragt werden, welches Anliegen dem zugrunde liegt. Es genügt nicht, auf „den verbohrten Eigensinn des Frommen, der etwas ‚erlebt‘ hat“[80], hinzuweisen. Andrerseits dürfte klar sein, daß Schwenckfeld nicht von einem philosophischen Spiritualismus ausgegangen ist; man müßte ihm sonst mit Hirsch „Halbheit“ vorwerfen[81]; denn wirklicher Spiritualismus kennt kein Streben nach echter, sichtbarer Gemeinschaft der Christen in dieser Welt, wird die Unfreiheit des natürlichen Menschen nicht wie Schwenckfeld behaupten, kann die äußere Handlung nicht für einen zwar nur dienenden, aber immerhin doch integrierenden Bestandteil des Sakraments halten, kann vor allem niemals sagen, es sei das äußere Wort, die Lehre des Evangeliums, „dadurch wir vom tode erweckt / erleucht vnd widergeboren werden“[82]. Es ist auch nicht zufällig, daß sich Schwenckfeld und der Humanist Zwingli nie wirklich gefunden haben; Schwenckfeld wollte die Sakramente — und eben auch ihrer äußeren Handlung nach — höher geachtet wissen, als ihm das bei Zwingli möglich schien. Das Unvermögen, den Geist im Konkreten zu sehen, welches Erich Seeberg als Gemeinsames mit Zwingli und später der Aufklärung gegen Luther herausarbeitet[83], hat für Schwenckfeld nur dienende Funktion; allerdings ist für ihn die Inkarnation nicht Prinzip auch der Sakramentslehre, sondern sie ist das einmalige Wunder in dem Christusgeschehen. Schwenckfelds „Grundgedanke war . . . die gegenwärtige innere Wirksamkeit des bekehrenden und erneuernden Gottesgeistes“[84], ein entschiedener „supra-

---

[77] CS IV, 145

[78] Zum Ganzen vgl. auch Hans Joachim Schoeps, Vom himmlischen Fleisch Christi, Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1951, S. 32 ff. Hier wird die „zwischen und jenseits von Luther und Zwingli stehende“ Abendmahlsauffassung Schwenckfelds von ihrem Zusammenhang mit der fortgebildeten Christologie des späteren Schwenckfeld aus beleuchtet.

[79] Die Taufe bei Schwenckfeld, Theol. Literaturzeitung 1948, Sp. 329 ff. u. Sp. 340

[80] Urner, Sp. 342 [81] Hirsch, S. 53 [82] CS IV, 169

[83] Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther, in R.-Seeberg-Festschr. 1929, S. 57 u. 79

[84] Troeltsch, S. 881

naturaler Realismus"[85]. Schwenckfeld suchte eine Erneuerung des urchristlichen Pneumatismus, was Karl Ecke grundsätzlich richtig erkannt hat[86], und er hat das Bewußtsein, darin das Werk Luthers fortzuführen, der als erster ausschließlich zum Neuen Testament zurückgelenkt hat. Dann erklärt sich, daß für ihn Luthers Sakramentsauffassung nicht nur ein katholisierender Rückfall, sondern auch „ein heidnischer philosophischer grewel"[87] war. Dann aber kann man bei Schwenckfeld kaum von Mystik sprechen; auch sollte man ihn nicht einen Spiritualisten nennen — oder gar schelten. So erst entgeht man einer in sich so widerspruchsvollen (wenn auch Richtiges meinenden) Aussage wie der Troeltschs, bei Schwenckfeld liege vor „eine Verbindung von Sektenprinzip und Mystik, aber weniger aus der sektiererischen und mystischen Tradition als aus lutherischen, biblischen und patristischen Anregungen gewonnen"[88]. Schließlich hilft es dem Verständnis nicht, den frommen Edelmann, wie Luther es tut, mit groben — erfreulicherweise nicht erwiderten — Schimpfworten zu belegen oder ihn zusammen mit dem doch so ganz anderen Sebastian Franck auf den einen großen Haufen der Schwärmerei und Ketzerei zu kehren.

Schwenckfelds Theologie ist bestimmt durch „seine Erfahrungen bei der Evangelisationstätigkeit in Schlesien, die Entdeckung von der Unmöglichkeit der getauften Volks- und Massenkirche"[89]. Er hat schon im ersten Jahrzehnt der Reformation das Ausruhen auf dem, was Bonhoeffer „billige Gnade" nennt[90], als das fundamentale Hindernis für die Erweckung lebendigen Glaubens angesehen, und er erblickte darin eine von Joh. 6 her eigentlich notwendige Konsequenz der Sakramentsauffassung Luthers. Jene Haltung radikal abzuwehren ist das zentrale Anliegen von Schwenckfelds Sakramentsauffassung und ihrer Betonung der Freiheit, aber auch der geistlich neuschaffenden Gegenwärtigkeit Gottes.

KANTS PHILOSOPHIE UND IHRE VIERFACHE WIRKUNG AUF CHRISTEN SEINER ZEIT

FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH

Seit Friedrich Paulsens Arbeit über „Kant als Philosoph des Protestantismus" (1899) hat man den Königsberger Philosophen

---

[85] Hirsch, S. 48 [86] Ecke, S. 95 u. ö. [87] CS IV, 9
[88] Troeltsch, S. 885 [89] Troeltsch, S. 881
[90] Nachfolge, 5. Aufl., S. 1 ff., bes. S. 6. ff.

immer wieder als den Philosophen des Protestantismus bezeichnet. Man denke nur an den Philosophen Eucken in Jena und den Theologen Julius Kaftan in Berlin, die nicht müde wurden, die enge Beziehung zwischen der Reformation und der Kantischen Philosophie aufzuweisen. Wie kam man — geistesgeschichtlich betrachtet — dazu, einen Philosophen des Protestantismus zu kreieren? Offenbar beeinflußt durch die Wertschätzung des Normalphilosophen und Kirchenlehrers Thomas von Aquin auf römisch-katholischer Seite, hat man sich dazu verleiten lassen, nun auch für den Protestantismus einen repräsentativen Normalphilosophen ausfindig zu machen. Es war nur zu verständlich, daß kein anderer als Kant für diese Wahl in Frage kommen konnte, denn er hatte den weitreichendsten Einfluß auf Philosophie und Theologie errungen. Kant wurde an die Seite Luthers gestellt und als der Philosoph des Protestantismus bezeichnet. Abgesehen davon, daß diese Entscheidung von breiten Kreisen der evangelischen Theologenschaft um die Jahrhundertwende nicht akzeptiert wurde, fand sie auch eine scharfsinnige Prüfung und Kritik in verschiedenen Untersuchungen, die das Verhältnis Kants zu Luther und dem Anliegen der Reformation mit dem Ergebnis prüften, daß unbeschadet mancher Berührungspunkte zwischen Kant und Luther, die sich aus der gemeinsamen christlichen Tradition ergeben, der große Königsberger Philosoph in keinem unmittelbaren Verhältnis zum reformatorischen Glauben gestanden hat[1].

Das Offenbarungs- und Glaubensverständnis des evangelischen Christen ist von dem des römisch-katholischen wesentlich verschieden. Die katholische Lehre versteht unter der Offenbarung primär die Kundmachung übernatürlicher und übervernünftiger Wahrheiten durch Gott. Der Glaube hat diese Wahrheiten zu akzeptieren, darf allerdings auch wissen, daß ein wirklicher Widerspruch zwischen Offenbarungsglauben und rational gültiger Erkenntnis niemals bestehen kann. Das Schema der Natur und Übernatur, der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten, der Offenbarungsmitteilung und der Vernunfterkenntnis fordert eine nähere Verhältnisbestimmung, die nach römisch-kirchlicher Auffassung der Aquinate einmalig und glänzend vorgenommen hat. Diese Voraussetzungen bestehen für den evangelischen Glauben, wie ihn Luther in seiner Bindung an Christus und sein Wort verstanden hat, in keiner Weise. Deshalb kann es auch keinen Normalphilosophen des Protestantismus geben,

[1] W. Schultz kündigt eine Arbeit unter dem Titel: Kant als Philosoph des Protestantismus, Ch. Reich-Verlag, Hamburg, 1959, an.

da eine ganz bestimmte vorgegebene philosophische Fragestellung im evangelischen Raum nicht existiert, also auch nicht beantwortet zu werden braucht. Für philosophische Fragen kommt im evangelischen Raum weder Kant noch einer der sogenannten Glaubensphilosophen in Frage, etwa Jacobi oder Fries.

Wenn Kant im eigentlichen Sinne also keineswegs als Philosoph des Protestantismus bezeichnet werden kann, so erweisen sich doch nachweislich überaus viele Protestanten als seine philosophischen und theologischen Schüler. Kants Philosophie vermochte auch dem evangelischen Theologen, ja gerade ihm, wertvolle Impulse für seine systematische Arbeit zu vermitteln. Eine Geschichte der Wirkungen Kants auf das deutsche Geistesleben (sie ist leider noch ungeschrieben) würde viele protestantische Geister als Kantianer in verschiedenem Sinn aufweisen müssen. Woran liegt es, daß gerade der protestantische Mensch an Kant anknüpfen konnte? Wir kommen damit auch zu einer positiven Aussage. Kants Denken ist durch den für reformatorisches und mehr noch „protestantisches" Denken charakteristischen Personalismus ausgezeichnet. Nachweislich waren die personalistischen Philosophen der Vergangenheit fast ausnahmslos Protestanten[2]). Freilich bleibt diese Typisierung ein wenig eng, wenn man nicht beachtet, daß Kants Philosophie und Denkform in begrenzter Weise auch im katholischen Raum nicht unmöglich gewesen ist. Diese Beobachtung muß besonders hervorgehoben werden, da sie bisweilen zu verschwinden drohte.

Am Anfang einer Wirkungsgeschichte Kants stehen verschiedene bewußt christlich orientierte Persönlichkeiten, deren Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie von frömmigkeitsgeschichtlichem und theologischem Interesse ist. Ich nenne hier auswahlsweise Johann Georg Hamann, Johann Michael Sailer, Heinrich Jung-Stilling und Heinrich von Kleist[3]).

Die wichtigsten Gedanken, die sie in ihrer inneren Auseinandersetzung mit Kant bewegten, sollen hier herausgearbeitet werden. Wir setzen ein mit den Grundfragen Kants. Diese drei bzw. vier berühmten Kantischen Grundfragen lauteten:

---

[2]) Eine Ausnahme bildet z. B. der eigengeprägte Franz v. Baader, vgl. J. Sautter: Baader und Kant, Dt. Beitr. zur Wirtschafts- u. Gesellschaftslehre, Bd. 6, 1928.

[3]) Vgl. für unseren Zusammenhang E. Metzke: J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, Halle 1934. G. Fischer: Kant und Sailer in: „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge", hg. von F. K. Arnold, 1953. H. R. G. Günther: Jung-Stilling, 1. Aufl. 1928, 2. Aufl. 1947. K. Muth: Kleist und Kant (Kantstudien, 1954).

1. Was kann ich wissen?	Es ist die Frage der Metaphysik.
2. Was soll ich tun?	Es ist die Frage der Moral.
3. Was darf ich hoffen?	Es ist die Frage der Religion.
4. Was ist der Mensch?	Es ist die Frage der philosophischen Anthropologie im weitesten Sinne.

Diese Fragen und ihre Beantwortung stehen im philosophischen System Kants in einem unabtrennbaren Zusammenhang. Dennoch werden wir nicht abstrakt urteilen, wenn wir meinen, daß der Skopus je einer dieser Fragen je eine der genannten Persönlichkeiten besonders betroffen und zur Auseinandersetzung gereizt hat.

1. Was kann ich wissen? Diese Frage suchte Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" zu beantworten. Kant führt hier den Nachweis, daß die alte Metaphysik ein vermeintliches Wissen um transzendente Dinge vorgetäuscht hat. Er scheidet den ganzen Bereich des Transzendenten aus dem Gebiet des Wissens und des Wißbaren aus. Das war das Verdienst des „Alleszermalmers", wie Moses Mendelssohn Kant zu nennen beliebte. Kant räumte der reinen theoretischen Vernunft die Aufgabe ein, über den rechten Gebrauch des Verstandes zu wachen und einer illegitimen Betätigung der Verstandeskräfte zu wehren. Hamann stellte seine Auseinandersetzung mit Kant ganz in den größeren Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Danach ist also seine Schrift „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft" (aus dem Jahr 1784) zu interpretieren[4]. Hamanns Kritik an der „Kritik der reinen Vernunft" Kants richtet sich keineswegs gegen diese an sich. Die Tendenz Kants, die spekulative und freischweifende Vernunft der rationalistischen Aufklärung ad absurdum zu führen, billigt Hamann aus vollem Herzen. Aber er erkennt — und das macht seinem Scharfsinn alle Ehre — daß Kant nach dem Abbau dieser aufklärerischen Vernunft unter der Hand ein neues Vernunftprinzip in der „Kritik der reinen Vernunft" konstituiert, ja konstituieren will. Die Ratio meint, den Menschen von aller dogmatischen Vormundschaft befreien zu können und zwingt den Menschen in den Bann ihrer Logik. Die erste Reinigung der Philosophie war schon in der Zeit der Aufklärung versucht worden, da man die Vernunft von aller Überlieferung und Tradition unabhängig machen wollte und sie gleichsam glasklar durchsichtig herauskristallisiert zu haben wünschte. Dieser Reinigungsprozeß wurde durch die Vernunft inauguriert und durchgeführt. Die Logik dieser

[4] Vgl. auch K. Gründer: Die Hamann-Forschung, 1956, 97 ff. Die „Metakritik" druckt J. Nadler: Hamann, Sämtliche Werke, 1949—1953, III. Bd.; 281—289; vgl. dazu Fritz Blanke: Hamann-Studien, 1956, 20 ff.

Vernunft hatte sich in der Mathematik und der Naturwissenschaft so glänzend bewährt, daß die Vernunft sich ein starkes Sendungsbewußtsein für diese ihre Aufgabe der Reinigung zusprechen konnte. Ja, diese Vernunft erhob den Anspruch, Wahrheit und Unwahrheit nach ihrem Maß zu scheiden. Hamann aber meint, daß ganz entgegen der Selbsteinschätzung der Vernunft in Wirklichkeit Rationalismus und Sensualismus als sogenannte allgemeine, gesunde und geübte Menschenvernunft in ihren Prinzipien ungeprüft und als absolut vorausgesetzt wurden. Es ist also gar nichts Positives erreicht. Gegen diese Täuschung und „Grundlosigkeit" polemisiert er heftig. Er klagt schon vor der speziellen Auseinandersetzung mit Kant die Menschenvernunft an, die das Ich-sum durch Abstraktion zur allgemeinen Vernunft vergöttert hat, so daß „alle freye Untersuchung der Wahrheit gewalttätiger als durch die Unfehlbarkeit der römischen Kirche ausgeschlossen wird". Die postulierte und real akzeptierte Gesundheit der Vernunft ist das proton pseudos, eine Einbildung (vgl. den Brief an Kant vom 27. 7. aus dem Jahr 1759[5]). Die Ratio wird vergötzt, wenn sie als Gesetzgeberin herrscht und von sich aus das Sein, das ja doch durch ihr Prinzip je und je schon erschlossen, „zum voraus gesetzt" ist — wie Hamann sagt —, erschließen will. Selbst vor Gott mache die Vernunft in ihrer Autonomie und angemaßten Selbstherrlichkeit nicht halt. So wird Gott den Bedingungen der Erkenntnis unterworfen, denn ihr ist alles unterworfen und verfügbar. Der Weg der Aufklärung wird auch von Kant nach Hamanns Meinung nicht verlassen. Wohl setzt Kant in weit ernsthafterer Weise als die etwas naive Aufklärung den „Purismus" der Vernunft fort. Kant will Erfahrung von Gegenständen besitzen, ohne und vor aller Empfindung eines Gegenstandes. Diese zweite fortschreitende Stufe des Purismus ist noch transzendenter, d. h. sie entfernt sich noch mehr als die erste Stufe von der Wirklichkeit. Nach Kant kommt es nun darauf an, die Vernunft von der Erfahrung, d. h. generell und von ihrer alltäglichen Quelle, unabhängig zu machen. Nicht jenseits der Erfahrung — also transzendent — sondern diesseits der Erfahrung — also transzendental — soll nun der „Stein der Weisen" gefunden werden. Aber der zweite Purismus Kants, die Lösung der Vernunft von jeder Erfahrung, zeige Kants gnostischen Haß gegen die Materie bzw. die Erfahrung. Wir lassen es hier entschieden dahingestellt, ob Hamann hier Kant richtig interpretiert, da Kant natürlich auch Erkenntnis nicht ohne Erfahrung möglich schien und

---

[5] Johann Georg Hamann: Briefwechsel, I. Band, hg. von W. Ziesemer und A. Henkel, Insel-Verlag 1955, Nr. 153, 373 ff.

er die postulierte gemeinsame Wurzel der beiden Erkenntnisstämme Vernunft und Erfahrung in der Einbildungskraft sah, ohne dies freilich genügend auszusprechen. Hamann nimmt eine radikal „neukantianische" Interpretation Kants vorweg, wenn er Kant den Haß gegenüber der Erfahrung unterschiebt und behauptet, daß nur eine mystische Liebe zur Form Kants Kritik der reinen Vernunft durchziehe. Alle Wortzeichen und Redefiguren würden von Kant als Hieroglyphen und Typen idealischer Verhältnisse mißbraucht. Durch diesen gelehrten Unfug bearbeite Kant die Biederkeit der Sprache in ein sinnloses, unstetes und unbestimmbares Etwas, ein X; der Rest ist ein windiges Sausen, ein magisches Schattenspiel, der transzendentale Aberglaube an entia rationis. Kants System bestehe aus reinen Worten und Vorstellungen, von denen das Ding nirgends ist, noch bewiesen werden kann. Kants System sei durch eine Logodälalie gekennzeichnet. Aus der Vernunft habe Kant einen Begriff, aus Gott selber ein Ideal, also auch einen Begriff, gemacht. Diese abstrakten und ungewissen Begriffe würden von Kant förmlich hypostasiert. Durch die Ratio werde die ganze Seinsordnung verkehrt. Die Vernunft, die sich derart vom Sein und der Erfahrung ablöst, erinnert Hamann an die Mystiker, die sich in die höchsten Höhen der Spekulation verloren. Analog kann er äußerst scharf und bissig Kant den Sancho Pansa der Transzendentalphilosophie nennen. Trotz aller Versuche, mit der zweiten Stufe des Purismus die Reinigung der Vernunft konsequent und radikal durchzuführen, wäre nach Hamann nun die dritte Stufe des Purismus an der Reihe, durchgeführt zu werden. Dies ist die Reinigung der Vernunft von der Sprache. Über diesen Punkt, der ganz entscheidend ist, hat sich Kant allerdings ausgeschwiegen. Aber bei diesem Problem wird schlechterdings die Entscheidung fallen. Hier wird es sich zeigen, ob die Reinheit der Vernunft und ein Diesseits der Erfahrung überhaupt ernstzunehmende Möglichkeiten sind. Hamann ist der Überzeugung, daß für die Priorität der Sprache vor den Funktionen logischer Sätze kein Beweis geführt zu werden brauche. Die Vernunft ist nicht ohne Sprache, sondern ist in ihrem Wesen Logos und der Begriff ist nur im Wort. Es sei daran erinnert, daß gerade diese Aussage Hamann in eine bestimmte philosophiegeschichtliche Tradition verweist. In der Auseinandersetzung mit Anselm von Canterbury war Abälard mit seiner Konzeption des „Sermo"-Gedankens zu einer ganz ähnlichen Auffassung gekommen. Wer nun also das Vernunftvermögen ergründen wolle, der müsse von der empirischen Gestalt der Sprache ausgehen und beim Wort als der Teilerscheinung der Sprache beginnen. Im „Sakrament der Sprache"

gründet die Kraft der Vernunft und die Erkenntnis. Die schlichte menschliche Sprache ist ein Gleichnis für die hypostatische Vereinigung des Sinnlichen und Begrifflichen, für den gemeinschaftlichen Idiomenwechsel ihrer Kräfte.

Man beachte die Gleichnisse, die Hamann aus der christologischen Terminologie übernimmt. Bei Kant, wo die Vernunft kühn aus reinen Begriffen, aus reiner Vernunft zu bauen glaubt, ist es die Sprache, deren Kraft sie gebraucht bzw. — mißbraucht. Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht nämlich auf der Sprache, sondern die Sprache selber ist auch der Mittelpunkt des Mißverstandes der Vernunft mit ihr selbst. In der Sprache liegt der Grund der Paralogismen und Antinomien der Vernunft, in ihr liegt reine Vernunft und zugleich ihre Kritik. Von der Sprache aus sucht Hamann Kants System zu kritisieren und ad absurdum zu führen. In der Sprache sieht er Sinnlichkeit und Verstand zusammengefügt, so daß sie nicht voneinander geschieden werden können. Wo man es wie Kant versucht, entsteht ein logisches Spinngewebe mit dem Fluch des Systems und des Formalismus. Kants Philosophie sollte man deshalb nicht mit Mendelssohn die zermalmende, sondern die zerspaltende nennen. Es muß nochmals betont werden, daß Hamann sozusagen die neukantianische Interpretation Kants zum guten Teil vorweggenommen hat. Aber trotzdem bleiben ja doch auch kritische Fragen, die er Kant stellt, zu Recht bestehen! Auch Hamann hat um die schwere Vernunftproblematik gewußt und durch seine überspitzte Formulierung: „Vernunft ist Sprache" diese selbstverständlich nicht aufgeschlüsselt zu haben geglaubt. Wenn er aber hartnäckig immer wieder auf das Phänomen der Sprache hinweist, so will er damit die Wirklichkeit in ihrer konkreten und zugleich irrationalen Ganzheit in den Blick bekommen. Besonders in Hamanns Theologie hat seine neue Wirklichkeitserfassung bedeutende Konsequenzen gehabt. Er hat durch die Aufklärung hindurch einen bemerkenswerten Vorstoß zu reformatorischen Erkenntnissen, besonders Luthers, vornehmen können, der in seiner Zeit jedenfalls einmalig war. Er hat dem Phänomen der „Geistleiblichkeit" nachgedacht.

2. Hamann als protestantischer Bürger Königsbergs und Freund Kants wuchs ganz selbstverständlich in die Auseinandersetzung mit dem großen Philosophen hinein. Anders stellt sich die Situation bei Johann Michael Sailer, dem katholischen Professor und späteren Bischof von Regensburg, dar. Sailer ist noch mehr als Hamann ein Theologe, der erst in unseren Tagen in seiner ganzen Bedeutung entdeckt wird. Er war in der katholischen Welt jener Zeit eine ganz eigen geprägte Erscheinung. Im katholischen Raum verhielt man sich

gegenüber der Philosophie der Aufklärung, auch aber gegenüber Kant, meist weitaus ablehnender als die Welt des Protestantismus. Es gab nur wenige katholische Zeitgenossen Kants, die sich nicht mit einer bloß negativen Stellungnahme zufriedengaben, sondern die den Mut und das innere Bedürfnis hatten, in die geistige Auseinandersetzung einzutreten. Damit wollte man bewußt die verbreitete Isolierungsmethode, die unter den katholischen Geistlichen weithin Mode war, durchbrechen. Zu diesen Männern gehörte J. M. Sailer. Er war anfangs Schüler des ausgesprochenen Antikantianers Benedikt Stattler, S. J., der ein weitschweifiges Werk gegen Kant schrieb. (Der Antikant). Stattler akzeptierte für die Religionsphilosophie das System von Leibniz-Wolff. Sailer hatte sich ihm — auch in anderen theologischen Fragen — eng angeschlossen. Die großen Werke Kants eroberten sich nun aber im Laufe des ausgehenden 18. Jahrhunderts auch unter ernsthaften katholischen Theologen Anhänger. So ist nachweisbar, daß die Philosophie Kants zuerst auf der Würzburger Universität Raum fand, dann aber auch in Dillingen/Donau in den Lehrbetrieb eingeschaltet wurde. Als die Kritiken Kants Sailer in die Hand kamen, hat er sich sofort in sie vertieft. Die Kantische Erkenntniskritik interessierte ihn dabei nur insofern, als einige Ansätze ihm geeignet schienen, gegen die deistische Aufklärung zu wirken. Auch wurde ihm durch die Erkenntniskritik deutlich, daß die Stattlersche Methode als die alldemonstrierende Methode von Leibniz-Wolff für einen rationalen Unterbau der katholischen Theologie ungeeignet war. Es ist wichtig zu erkennen, daß er sich aber nicht mit der Kantischen Erkenntnislehre begnügte, sondern eine andere Philosophie zu finden bemüht war, die im Gegensatz zu der alleszermalmenden Philosophie Kants, die sich mit ärmlichen Behelfen einer nur geforderten (postulierten) Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit begnügte, positiv theologische Nutzbarkeit verhieß. So stieß Sailer auf Friedrich Jacobi, durch den er weiter auch zu Hamann geführt wurde. Beide Gestalten begegneten ihm durch seine Beziehungen zum Münsterländer Kreis um Fürstenberg und die Fürstin Gallitzin. Besonders Jacobi schien Sailer eine brauchbare Glaubensphilosophie zu bieten. Jacobi unterschied zwischen dem Verstand und der Vernunftwahrnehmung als Vernunftgefühl. Nur dieses kann seiner Meinung nach die übersinnlichen Realitäten erfassen. Alle Wahrheit und alle wahre Erkenntnis des Wirklichen, besonders alle Gotteserkenntnis, erfolgte für Jacobi nicht durch das Verstandesdenken, in dem er nur das Organ der zeitlichen Kausalbeziehungen erblickt, sondern durch das Vernunftgefühl als das Organ des Göttlichen. Das wahre unmittelbare

Erkennen geht nach Jacobi vom Gefühl aus. De Wette, Fries und Schleiermacher bis hin zu Rudolf Otto haben in verschiedener Variation diesen Gedanken in der evangelischen Theologie heimisch gemacht. Nur im Gefühl sei der Mensch wahrhaft mit seinem Gegenstand eins und besitze ihn wie sich selbst in der Gewißheit unbeweisbaren Glaubens. Sailer knüpfte an diesen Gedanken Jacobis an, wenn man auch seinen Einfluß nicht überschätzen darf. Kant spielte so für die Erkenntnistheorie Sailers eine nur sekundäre Rolle. Wir sind dagegen berechtigt, der zweiten Grundfrage Kants: „Was soll ich tun?" und ihrer Beantwortung eine weit größere Bedeutung für das Denken Sailers zuzusprechen. Es ist interessant, in welcher Weise ein katholischer Theologe und Kirchenmann Kant begegnet ist.

Sailer bejahte die Begründung der Ethik durch Kant. Er ist nach dem Studium Kants der Meinung, daß die Ethik auf reine nüchterne Vernunft und einen reinen Willen begründet sein müsse. So biegt er nach intensivem Kantstudium in seinem „Handbuch der Moral" (1817) vom Eudämonismus ab, der doch in der Aufklärung als Ziel der ethischen Betätigung gepriesen wurde. Es ist aufschlußreich hier zu bemerken, daß der junge Professor Sailer in Dillingen ausdrücklich den Auftrag erhielt, in der Form der Gellertschen Moralvorlesungen zu lehren. Gellert aber vertrat eine ausgesprochen eudämonistische Ethik. Daß Sailer eine Wende in seiner ethischen Auffassung vollzieht, ist ausschließlich auf die Wirkung Kants zurückzuführen. Man kann tatsächlich quellenmäßig zeigen (und Gerard Fischer hat dies erfolgreich unternommen), daß das ganze Handbuch der Moral ein Dialog mit Kant ist. Diese Erkenntnis ist — so scheint es — wohl schnell gemacht. Aber auch die neuere Kirchengeschichte hat ihre Quellenprobleme, so daß bis in die Gegenwart den Sailerforschern verborgen blieb, daß tatsächlich Kant den Umschwung im Denken Sailers hervorgerufen hat, da Sailer Kant nur ganz selten am Rande einmal namentlich erwähnt. Er übernimmt nie berühmte Kantische Ausdrücke, wie z. B. „Legalität" oder „Moralität", die ja zu dem eigentümlichen Sprachgut Kants gehörten und erst später in das allgemeine philosophische Vokabular eingingen, direkt vom Meister, sondern er interpretiert diese Worte bzw. übersetzt sie popularisierend. Er zitiert fast seitenweise Kant, so daß sich mit Recht die Frage erhebt, warum er denn nur dessen Namen verschweigt. Er könnte wohl als Plagiator bezeichnet werden, wenn er nicht doch durch umschreibende Aussagen und dunkle Anspielungen zu erkennen gäbe, daß der „Sprachschöpfer", der „Philosoph" bzw. der „Denker" hinter seinen Ausführungen steht. Wer die Gestalt aber ist, das zu

enträtseln, überläßt er dem Scharfsinn des Lesers. Diese Verschleierungstaktik ist von Sailer vermutlich deshalb eingeschlagen worden, um die Polemik, die er implizit gegen Kant führt, irenisch zu gestalten. Er verschmäht es grundsätzlich, die Namen der Gegner in die wissenschaftliche Auseinandersetzung zu zerren. Vielleicht wollte er auch seine philosophisch keineswegs allzu gefestigten Leser, besonders die Studenten, nicht besonders auf den immerhin mißverständlichen Kant aufmerksam machen. Unter Umständen tat er das gar nicht einmal aus besonderer Rücksicht gegenüber den Schwachen, sondern aus purem Selbsterhaltungstrieb. Er wollte wohl von Verdächtigungen und Angriffen verschont bleiben, die er sonst in seinem Leben schon überreichlich zu verspüren bekam. Sachlich hat Kant von Sailer nicht ohne Kritik rezipiert werden können. Sailer bedauert, daß Kant sich nicht habe entschließen können, über das Menschliche hinauszugehen. Er polemisiert gegen die Loslösung der Sittlichkeit von der Religion. Es ist typisch, daß der katholische Theologe Sailer gerade diese kopernikanische Wende in der philosophischen Ethik ablehnt. Er hält an dem urkatholischen Grundsatz fest, daß kein gesicherter Wahrheitsgehalt der Philosophie — also auch der Kantischen Ethik — jemals in einem Gegensatz zum Christentum zu stehen kommen könne. Es ist ein Wahn, wenn man glaubt, die Moral von Gott losmachen zu können und mehr noch zu müssen. Was gerade das Verdienst Kants sein sollte, die Autonomie gegenüber der Heteronomie im Gebiet des Ethos glänzend beschrieben zu haben, hält Sailer für ein Sakrileg. Er stellt die Religion konsequent vor die Moral, räumt allerdings ein, daß deren Gesetze aprioriſch und formal gültig von Kant begründet worden seien. Er bemüht sich um die typisch katholische Synthese von Vernunft- und Religionsbzw. Christenlehre. Der Purismus in der Ethik Kants wird begrüßt, aber in der Kantischen Ausprägung müsse er zu einem Rigorismus führen. Für Sailer ist nicht ein formal-abstrakter Wille gegen die Neigung oberste Norm für das Handeln des Menschen, sondern die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Es liegt auf der Hand, daß Sailer eine entscheidende Modifikation der Grundgedanken Kants vollzogen hat. Wir sehen noch ganz davon ab, daß Sailer der formalen Ethik noch eine materiale Wertethik angehängt hat. Aber die Tatsache, daß Sailer sich doch an Kant anschließen konnte und in der Auseinandersetzung mit ihm zu einer Ethik kam, widerspricht der Theorie einiger Historiker, daß Kant als Philosoph für katholische Theologen nicht in Frage kommen könne. Sailer hat Kant durch das christliche Erbgut entscheidend geprägt gesehen. Er sagt einmal: „Wäre man streng bei dem Gedanken: nur Vernunft-

moral, nur Vernunftmoral geblieben: Es würde aus dem hellen Mittage (zu ergänzen ist „des Evangeliums") ein Lämpchen mit schwachem Schein geworden sein. Aber man blieb nicht dabei: Man nahm das Licht verstohlenerweise, ohne es selbst zu wissen, aus dem Evangelium und schrieb der Vernunft die Helle zu, die man dem Evangelium abgeborgt hatte und so ward aus dem dürren Gerippe ein corpus von Vernunftmoral mit dem einzigen Fehler, daß es statt Vernunftmoral heißen sollte: Moral des Christentums mit philosophischen Ideen verwebt und der Vernunft als Erfinderin vorgeschrieben[6])." Sailer macht hier in einer geistesgeschichtlich aufschlußreichen Bemerkung deutlich, wo seiner Meinung nach die Schwäche der Kantischen Philosophie liegt und wo der christliche Gehalt stärker als bei Kant berücksichtigt werden muß. [Ob die Lösung Sailers annehmbar ist, stelle ich persönlich sehr dahin.]

3. Auch der etwas jüngere Zeitgenosse Sailers, Heinrich Jung, genannt Stilling, beschäftigte sich intensiv mit Kants „Kritik der reinen Vernunft". Es war auch zunächst die Frage Kants: Was kann ich wissen, die Jung-Stilling wie Hamann stark anzog. Die Ausführungen Kants machten einen außerordentlichen Eindruck auf ihn. Freilich kann ihm das Vermögen tieferen philosophischen Verständnisses kaum zugestanden werden. Das liegt daran, daß Jung-Stilling als Autodidakt nie eine philosophisch-schulmäßige Ausbildung genossen hat. Deshalb wurde ihm die philosophische Schulsprache nie ganz durchsichtig. Daß Kant jeder rationalen Metaphysik den Boden entzog, begrüßte Stilling aus ganzem Herzen. Die durch Kant vorgenommene Eingrenzung der Vernunft berührte ihn wie eine bedeutende Offenbarung. So schrieb er sogar an Kant folgende überschwenglichen Zeilen: „Ihre Philosophie wird eine weit größere, gesegnetere und allgemeinere Revolution bewirken als Luthers Reformation ... ihre wohltätigen Wirkungen werden die Religion Jesu auf ihre ursprüngliche Reinigkeit, wo sie selbst bloß Heiligkeit zum Zweck hat, führen[7])." Dies Zeugnis ist auch für die Einschätzung der Reformation durch Stilling beachtenswert. Kant antwortete auf dies schmeichelhafte Bekenntnis eines Enthusiasten diese Zeilen: „Sie thun auch daran sehr wohl, daß Sie die letzte Befriedigung Ihres nach einem sichern Grund der Lehre und der

---

[6]) Vgl. J. M. Sailer: Glückseligkeitslehre, 1787, Widmer, Werke Sailers Bd. 4/5, 14.

[7]) Vgl. Ges. Schriften IX, 7. Eine ausführliche Darstellung der dramatischen Kämpfe, die sich an der Universität Marburg anläßlich der „Entdeckung" Kants durch Jung Stilling abgespielt haben, bei Ernst Benz, Jung Stilling in Marburg, Marburg 1949.

Hoffnung strebenden Gemüts im Evangelium suchen, diesem unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem nicht allein eine ihre Spekulation vollendende Vernunft zusammentrifft, sondern daher sie auch ein neues Licht in Ansehung dessen bekömmt, was, wenn sie gleich ihr ganzes Feld durchmessen hat, ihr noch immer dunkel bleibt, und wovon sie doch Belehrung bedarf." Kant antwortete dem auf persönlichen Kontakt sehr bedachten Stilling in diesem Sinne, weil Stilling Kants Beweis, daß die Idee der Welt nicht ein Gegenstand möglicher Erkenntnis sein könne, als eine Befreiung von deterministischen Zweifeln begrüßt hatte. Kant ermuntert hier Stilling geradezu, aus dem Evangelium die letzte der Welt übergeordnete Idee zu erkennen. So hat Kant selbst dazu beigetragen, daß im Sinne Nietzsches Kant bei Stilling den sogenannten „Theologenerfolg" geerntet hat. Was heißt das? Da Kant jede rational begründete Metaphysik ablehnte und durch die von ihm aufgestellten Antinomien die Prinzipien der Aufklärungsphilosophie durchlöchert worden waren, konstatierte auch Stilling mit echter Befriedigung das Versagen der Vernunft. Er dachte auch nicht daran, wie Hamann gegen das Ergebnis Kants Einspruch zu erheben. Er unterscheidet vielmehr ganz streng zwischen einer rationalen Erkenntnis und der sich davon abgetrennt im Inneren des Menschen bezeugenden Erfahrung. Da die Vernunft zu keiner religiösen Erkenntnis kommen kann, ist damit die Notwendigkeit einer höheren Offenbarung erwiesen. Daß die Religion selbst nur Fiktion sein könnte, kommt Stilling nicht entfernt in den Sinn. Ihm steht die Tatsächlichkeit von wahrer Religion fest und er postuliert aufgrund dieses Axioms eine ihr entsprechende Erkenntnis- und Erfahrungsquelle im Inneren des Menschen. Unter dem Einfluß der mystischen Literatur — besonders Tersteegens — kommt er zu der Erfahrung eines Funkens im eigenen Seelengrund. Dieser Funken ist recht verstanden nur ein Ideogramm für Gott selber, der die Seele des Menschen anspricht; Gott und seine Vorsehung sind für Stilling unumstößliche Tatsachen, mit denen man ständig rechnen muß. Stilling stellt die Gewißheitsstärke dieser seiner religiösen Überzeugung von den existierenden übersinnlichen Realitäten gleichsam auf die Stufe eines mathematischen Beweises. So kann man in Anlehnung an Hans R. G. Günther formulieren. Er argumentiert immer nur von der Überlegung her, wie bei Gott selbst sich wohl die Dinge darstellen mögen. Da ergeben sich für Stilling folgende Aspekte. Gott ist der physischen Kausalgesetzlichkeit überhaupt nicht unterworfen. Für ihn gelten nicht die apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit. Nur der Mensch ist ein in Zeit und Raum eingespanntes und verbann-

tes Wesen (so sagt es Stilling in einem noch unveröffentlichten Brief). Bei Gott sind übernatürliche Wunder möglich. Ja, je unwahrscheinlicher dem Menschen gewisse Ereignisse vorkommen, desto wahrscheinlicher ist es, daß Gott selber der Wirker dieser Ereignisse ist. Die streng mechanistische Gesetzlichkeit gilt nur für die Ereignisse und Erscheinungen der physischen Welt. Die Gültigkeit einer irgendwie gearteten Form von Gesetzmäßigkeit wird aber für das psychisch-religiöse Leben abgelehnt. Hier ist Gott der freie Herrscher, der Alles in Allem wirkt. So bildet Stilling ein eigentümliches sogenanntes theokratisches Freiheitssystem aus. Er hält es optimistisch für so klar und überzeugend, daß der, der nicht mit sehenden Augen blind sein will, der Wahrheit unmöglich widersprechen kann (so in einem bisher noch unveröffentlichten Brief). Was sich beim Menschen in Raum und Zeit zuträgt, stellt sich coram Deo ganz anders dar. Für den Menschen ist die Wahrheit in einem ganz unzugänglichen Licht. Aus dieser Erkenntnis zieht Stilling zwei Folgerungen. Er schafft sich erstens Raum für eine speziell „stillingsartige" Wunderkausalität und ist grundsätzlich bereit, alles zu glauben, was der Erfahrung und der Erkenntnis der Vernunft widerspricht. Übernatürliche Wunder können nicht bestritten werden. Es gibt eine seelisch erlebbare Überwelt. Er persönlich sieht sein Leben unter der besonderen Vorsehung Gottes. Hier wird eine Art von Okkasionalismus im personalistisch-christlichen Aspekt kultiviert. Gott greift ständig direkt in das Leben seiner Kinder ein. Man darf fragen, ob nicht dieser Aspekt in der Tat als christlich-realistisch bezeichnet werden könnte. Es ist eine Frage für die systematische Theologie, wie das Eingreifen Gottes (etwa aufgrund unserer Gebete, die Gott erhört) vereinbart werden soll mit der Gesetzmäßigkeit des Geschehens. Wir sind geneigt, die Frage in aller Vorläufigkeit so zu beantworten, daß durch das gesetzmäßige Geschehen und, ohne dies aufzuheben, Gott personal uns erhält, rettet und führt. Stilling freilich meint, daß das Gebet Gott zum Durchbrechen der Naturkausalität veranlassen könnte. Sein Gebet hat eine fast magische Bedeutung. Allerdings hat er doch gesehen, daß seine Sicht des theokratischen Freiheitssystems zu einem schwärmerischen Subjektivismus führen könnte. Deshalb lenkt er zur Bibel zurück, die uns alles Nötige offenbare. Dafür sei eine unveröffentlichte charakteristische Briefstelle vorgelegt, die die Stillingsche Kompromißlösung in der Form einer vertraulichen Mitteilung an einen seiner nächsten Freunde ausgezeichnet illustriert[8]: „Meine Vorstellungen sind kein

[8] Brief vom 1. 6. 1808 an den Frankfurter Juristen und Laientheologen Johann Friedrich von Meyer.

eigentlicher Idealismus; alles was wir mit den Sinnen empfinden ist ein wirklich existierendes Wesen. Daß wir uns aber unserer Organisation gemäß und nicht wie es in sich ist, wie Gott es sich vorstellt, vorstellen können, da nun die Philosophen in der Metaphysik, die Beweise von Gott, den Geistern und der Seele des Menschen, von ihren sinnlichen Ideen abstrahieren, diese aber nicht wahr sind, so sind auch alle ihre metaphysischen Sätze nicht wahr, diese gibt nur die Bibel richtig, so wie sie dem menschlichen Verstand anpassend sind. Sie schließen aus meinen Äußerungen, ich glaubte die Präexistenz der menschlichen Geister[9]. Nein Lieber! Das Wort Präexistenz ist ja wieder ein Begriff, der sich auf die Zeit bezieht, die in der Wahrheit nicht stattfindet. Wir sind eingeschränkte Wesen, wir sollen und müssen uns alles in Zeit und Raum vorstellen, sobald aber die Rede von Gott, und dessen Eigenschaften, oder von himmlischen Dingen ist, so dürfen wir von unsern sinnlichen Begriffen nicht abstrahieren, sondern lediglich müssen wir uns an die Bibel halten, die anthropomorphisiert der Wahrheit am nächsten. Nur der Urmensch Christus präexistierte, sonst kein menschliches Wesen, ein Brief ist zur Auseinandersetzung dieser Sache zu klein . . . Wie sich Gott die Dinge außer Raum und Zeit vorstellt, so sind sie in der Wahrheit; außer Raum und Zeit findet also keine Präexistenz und keine Seelenwanderung statt. Dies ist eine unwiderlegbare Wahrheit, folglich sind beide ganz gewiß falsche Vorstellungen, und alles was man dagegen vorbringt, ist und wird wieder aus sinnlichen Begriffen abstrahiert und ist also falsch. Das Resultat von allem ist: so wie uns unser Schöpfer geschaffen und organisiert hat, so s o l l e n wir sein, und so s o l l e n wir uns auch alles, innerhalb unserer Schranken vorstellen, und das wird auch in alle Ewigkeit so bleiben; sobald wir aber jenseit unserer Schranken etwas zu erkennen, und zu verstehen aus unsern eigenen Erkenntnisquellen anmaßen wollen, so irren wir sehr und gefährlich; um aber doch um unserer ewigen Bestimmung willen, das Nötige zu wissen, hat uns Gott in seinem Wort alles offenbart, was wir bedürfen, weiter dürfen wir durchaus nicht gehen . . ." Wir werden über S t i l l i n g s Kanterlebnis und seine Kantdeutung sagen müssen, daß es wohl originell bzw. selbständig war. Das sachliche Problem Kants hat er nicht getroffen. Von der Frage: Was kann ich wissen, kam S t i l l i n g geradezu kopfüber zu der Frage: Was darf ich hoffen, glauben?

4. Auf J u n g - S t i l l i n g wirkte Kants „Kritik der reinen Vernunft" wahrhaft befreiend. In anderer Form ist dies auch für

[9] Anm. von M e y e r s: Das habe ich nicht getan.

Goethe und Schiller so gewesen; hier kann darauf nicht eingegangen werden. Der Dichter Heinrich von Kleist aber zog eine ganz andere Konsequenz aus der Lektüre Kants. Das Verhältnis Kants zu Kleist ist bereits mehrfach zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden. Es sei nur auf die schöne Arbeit des Philosophen Cassirer hingewiesen. Das Problem ist durch eine langwierige und überaus diffizile Interpretationsgeschichte belastet. Oft wurde derartig an den vorhandenen Quellen vorbei mit Hypothesen gearbeitet, daß eine klare Sicht des Verhältnisses zwischen Kant und Kleist sich erst jetzt (dank der Forschungen von K. Muth) ergibt.

Kleist hatte aus seinen Universitätsjahren eine teleologische optimistische Wissenschaftsauffassung mitgenommen. Er glaubte, daß die Würde der Wissenschaft und des sie betreibenden Menschen darin bestünde, daß in den Zwecken der Natur die Absichten Gottes dem Menschen faßbar werden. Kleist war also daran interessiert, einen metaphysischen Grund der Wissenschaft annehmen zu dürfen. Kant zerstörte Kleists Anschauung durch und durch. Das teleologische Prinzip war für Kant lediglich von regulativer Bedeutung. Er betrachtete es als ein heuristisches Prinzip der reflektierenden Urteilskraft. Teleologie gilt ihm als heuristische Forschungsmaxime. Kausalität ist ein auf die Immanenz beschränktes Prinzip. Man kann deshalb nicht erkennen, ob ein Prinzip dem Aufeinanderfolgen von Ursachen zugrundeliegt. Kant griff bekanntlich lediglich bei der Erforschung und philosophischen Würdigung der organischen Wesen auf das Prinzip der Endursache zurück, was denn auch noch heute seine Bedeutung für die Würdigung der Kantischen Aufstellungen zu den sogenannten Gottesbeweisen — selbst in der Sicht der Neukantianer — hat. Kant bestreitet aber die Erkennbarkeit eines letzten obersten Zweckes, Prinzips, Zieles. Wir erinnern uns an Kleists Vorstellung, daß in den Zwecken der Natur die Absichten Gottes dem Menschen faßbar werden. Der Zweck der Natur war schon zu einem heuristischen Prinzip für Kleist entmythologisiert worden. Nun wurde auch noch das höchste finale Prinzip, mit anderen Worten GOTT, für unerkennbar erklärt. Kant sagt in der „Kritik der Urteilskraft" ausdrücklich, daß die Einbeziehung Gottes in das Gebäude der Wissenschaft ein fremdes, unangemessenes Prinzip einfüge, welches, weit davon entfernt, dieses Gebäude zu stützen, es vielmehr in seiner Geschlossenheit schädige. Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis dürfen nicht vermischt, sondern müssen geschieden werden. Es gäbe wohl echte Naturzwecke, aber die könnten nicht als Gotteszwecke betrachtet werden. Damit war Heinrich von Kleist seine im letzten Sinne religiöse Sicht der

Naturwissenschaft im wahrsten Sinne des Wortes zermalmt worden. Von v. Kleist war der Begriff des Naturzweckes vorausgesetzt und mit dem Gotteszweck identifiziert worden. Kant bestreitet diese Identifikation, weil mit der Einführung eines derartig qualifizierten, objektiv realen Naturzweckes ja die Natur dem Grunde ihrer Möglichkeit nach auf etwas bezogen würde, das nicht erkennbare Natur, sondern übersinnlich und damit für uns gar nicht erkennbar ist. Das ist unmöglich. Kleist kommt haarscharf wie Jung-Stilling zu der Erkenntnis, daß im teleologischen Urteil nie zu erkennen ist, wie die Wahrheit des Wesenszusammenhanges der Dinge coram Deo aussieht. Er kommt genau so wie Jung-Stilling zu der Erkenntnis, daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist. Aber Kleist vermochte sich nicht wie Stilling die Lösung des theokratischen Freiheitssystems zu verschaffen, sondern er versank in den Schicksalsglauben und die deterministische Anfechtung, ja Verzweiflung. Er sah nur noch das blinde Verhängnis, dem der Mensch durch den blinden Naturmechanismus unterworfen ist. Für den Menschen schien ihm eine Kontinuität des Erkennens unmöglich zu sein. So kommt Kleist zu der Urfrage und auch zu der Frage, die Kant beschäftigte: Was ist der Mensch? Er nimmt einen Umweg. Auch er geht aus von der Frage: Was kann ich wissen? Aber er findet nicht den Weg Stillings zu der weiteren Frage: Was darf ich glauben, hoffen, wenn ich schon nicht wissen kann? Er kommt zu dem schmerzlich-verzweiflungsvollen Ruf: Was ist der Mensch? Das ist schon keine Frage mehr, die noch eine rechte Antwort erwartet, sondern das ist Ausdruck einer rätselhaften Bedrohung des menschlichen Seins. Kleist stand fortan in einer nihilistischen Anfechtung (K. Muth). Aus ihr rettete er sich — das wird man ohne zu psychologisieren so aussprechen dürfen — indem er sich in eine ästhetische Existenz flüchtete. Ob sein freiwilliger Tod am Wannsee mit der von ihm nicht mehr lichtvoller gelösten Frage: „Was ist der Mensch?“ zusammenhängt? Wer wagt das zu entscheiden!

Welche Möglichkeiten des Welt-, Mensch- und Gottesverständnisses sind im Lichte der Kantischen Philosophie Ereignis geworden. Aufgaben und Probleme werden dem Theologen durch die Impulse der genannten Vertreter der Erweckungsbewegung und des Idealismus übergeben. Der Historiker hat die Aufgabe, die Fragen zu stellen[10].

---

[10] Die zahlreichen von mir gefundenen Briefe Jung-Stillings wird Herr cand. phil. R. Ulbrich in einer germanistischen Dissertation Tübingen auswerten.

DIE BERLINER JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFTLICHE KRITIK

(Fortsetzung und Schluß)

FRITZ SCHLAWE

II

Seit Mitte der 30er Jahre ließ es sich nicht mehr verheimlichen, daß die Zeit der „Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" und ihres Prinzips aus vielfältigen inneren und äußeren Gründen vorüber war; an fruchtbare Wirksamkeit war kaum noch zu denken. In Berlin sehe es seit Hegels Tode sehr trübe aus, schrieb Varnhagen an Rosenkranz 1836: „Göschel hat uns nichts gebracht, als ein trauriges Bild der Schwäche und Anempfinderei; Gabler hat noch kein Ansehen und keine Regentschaft; Steffens lebt so hin. Da herrscht denn die Hengstenbergische Kirchenzeitung, und gewinnt täglich an Macht!" (1. Mai.) Nach anfänglicher Zurückhaltung hatte sie ab 1834 — außer gegen Schleiermacher und gegen das ‚schmutzige' Jungdeutschland — auch gegen die Hegelsche Philosophie aufzutreten begonnen und übersteigerte sich darin bald, nach Straußens ‚Leben Jesu'; seit der französischen Juli-Revolution kämpfte sie übrigens auch auf politischem Gebiet gegen das Neue. Leo, der die Zeichen der Zeit verstand, versuchte Mitte der 30er Jahre eine historische (-politische?) Zeitschrift mit einigen gesinnungsverwandten Historikern zusammen zu gründen, mit Phillips, Hurter, Huschke, Raumer; doch fand selbst Perthes, an den man sich wandte, eine solche Ultra-Zeitschrift unmöglich. Da wollte sich Leo diplomatisch mit Dahlmann und Gervinus verbinden! Das reaktionäre ‚Politische Wochenblatt' begann „in seinem Fanatismus an Wahnsinn" zu streifen[55]). Am 20. II. 1836 erklärte es eine Monarchie, die sich eine Verfassung gebe, für einen Rückfall in den Paganismus, und stellte als Prinzipien desselben Betrug, Unzucht, Mord dar. Dem Übergreifen dieser Tendenzen und auch direkten Angriffen konnten die Jahrbücher nicht wehren, da sie ja in die Diskussion der Tagesfragen nicht eintreten konnten. Aber die äußeren Schwierigkeiten waren nicht einmal die schlimmsten. Mit der Diskussion, die sich um das ‚Leben Jesu' von Strauß entspann, geriet die Zeitschrift in eine innerliche Krise, die ihr wenige Jahre später verderblich werden sollte. Zwar saßen in der Redaktion immer noch bedeutende Köpfe, und unter den Mitgliedern waren die bekanntesten Namen; aber die Mitgliedschaft

[55]) Rosenkranz, Aus einem Tagebuch, 1854, p. 201.

war eben schon eine Art von Formalität geworden; und schon war eine Reihe von Männern ausgeschieden, darunter Creuzer, Thibaut, Thiersch, Carové, Trendelenburg, Ewald und Mundt. Selbst die Hauptmitarbeiter sahen sich nach neuen Äußerungsorten um; Gans hatte schon 1833 f. in Raumers Taschenbuch, in einer ‚Geschichte der letzten 50 Jahre', die Punkte berührt, in denen er von Hegel abwich. Varnhagen, Gans, Hotho und Rosenkranz sagten Gutzkow ihre Mitarbeiterschaft an dessen projektierter ‚Revue' (Frankfurt) zu; sie gerieten deswegen dann, nachdem dieser Zeitschriftenplan an dem Bundestagsbeschluß gegen die jungdeutschen Schriftsteller gescheitert war, in Unannehmlichkeiten[56]. Die jüngeren Kräfte, denen das Blatt wegen seiner Richtung nicht mehr zusagte — Feuerbach ließ sich auch durch Hennings Versicherung, die Sozietät werde die „mit Recht in Anspruch genommene libertas philosophandi stets auf das Bereitwilligste gewähren" (5. XI. 1837) nicht halten, da er sich praktisch in jeder Hinsicht zu stark eingeschränkt fühlte — schritten zu Neugründungen. In diesen Jahren der Unzufriedenheit mit dem Hauptorgan entstand der Plan zu den ‚Hallischen Jahrbüchern'; vorher, 1836, rief Straußens Werk, als Spezialorgan für die dadurch eröffnete wissenschaftliche Diskussion, Bruno Bauers ‚Zeitschrift für spekulative Theologie' auf den Plan (1836—38; nachdem schon mehrere Jahre früher Strauß und Vatke ein ähnliches Blatt projektiert hatten), dessen Arbeiten charakteristischerweise — so eilig hatte man es mit der Bekanntmachung seiner besonderen Meinung — z. T. später, ausgeführt, als selbständige Publikationen erschienen[57]. Hier arbeiteten alle jene Hegelianer mit, die mit Strauß' Ergebnissen im Einzelnen nicht zufrieden waren; eine Einladung Bauers an Strauß selbst hatte dieser kühl ablehnen lassen.

Angesichts der Spaltungserscheinungen bei der Hegelschule, die das Erlahmen der zentripetalen Kräfte verrieten, gewannen auch die philosophischen Gegner Mut; so gründete Fichte — der sich 1829 mit Hegel brieflich über ihren Hauptdifferenzpunkt auseinandergesetzt hatte — und Weiße eine ‚Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie' (1837—46), die zum Organ des ‚Spätidealismus' wurde[58]. Sie setzte sich zum Ziele, „die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem Kreise ferner lagen, namentlich auf Naturphilosophie und Anthropologie hin

[56] Vgl. L. Salomon, ‚Geschichte des dt. Zeitungswesens', Bd. III, p. 499 ff.
[57] Vgl. Erdmanns Grundriß d. Gesch. d. Phil. Bd. II, 3. A. p. 652 f.
[58] Vgl. K. Leese, ‚Philosophie und Theologie im Spätidealismus', 1929, p. 41 ff.

auszuweiten; die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen, und alte Gegensätze wieder hervorzurufen scheinen, auf philosophischen Boden zu ziehen, und hier, in spekulativer Durchbildung, sie ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntnis entgegenzuführen" (Bd. I, Vorwort). Hier vor allem wurde der Satz verfochten, daß die in Strauß sich verkörpernde Richtung die authentisch Hegelsche sei, während die Hegelsche Rechte, der man im Prinzip näher stand, nicht die Hegelschen Intentionen verfolge, sondern in ihrer Verschmelzung von Philosophie und Christentum über ihn hinausgehe[59]. Als Mitarbeiter wirkten neben den Gründern Nitzsch, Günther, Carus, Krabbe, Sengler, Chalybäus, Staudenmaier, Ulrici, K. Ph. Fischer, Lotze u. a. Freilich konnten die Berliner Jahrbücher, die die Arbeiten dieser Männer wiederholt und scharf verurteilt hatten, der neuen Zeitschrift ein neues, die Wissenschaft förderndes Prinzip schlechterdings nicht zugestehen. Schaller hielt in einer Besprechung des 1. Jahrganges daran fest, daß durch Hegel die Probleme, die man sich dort stelle, bereits gelöst seien (1837), Doch traten alle die Neugründungen der alten führenden Zeitschrift zunehmend ins Licht.

Wie ein Vorzeichen größeren Unheils mußte es dann auf die besonders unter Altensteins Schirmherrschaft gutpreußische Sozietät wirken, als Dahlmann im Frühjahr 1838 die Aufforderung zur Mitarbeit an den Jahrbüchern ablehnte, weil er nicht unter preußischer Zensur drucken lassen könne, insbesondere, seit ein Mann wie der hannöversche Minister v. Schele den preußischen roten Adlerorden 1. Klasse bekommen habe! Sofort folgte der Streit um Görres' ‚Athanasius', der wegen seines staatlich-kirchlichen Doppelgesichts zu so merkwürdigen Vorgängen führte wie dem Austritt Jarckes und Phillips' aus der Redaktion des von ihnen selbst begründeten ‚Politischen Wochenblatts': sie konnten als Katholiken die Stellungnahme des Blattes zu der Verhaftung Droste-Vischerings nicht billigen, welches, das Politische über das Ekklesiastische stellend, gut preußisch die Handlungsweise der Regierung gegen den Erzbischof anerkannt hatte. Übrigens verlor das Blatt infolge seiner Stellungnahme so an Mitarbeitern und Abnehmern, vor allem in Süddeutschland, daß der Verleger es 1839 eingehen lassen wollte, und nur das Eingreifen der Regierung ihm noch für kurze Zeit das Leben sicherte. Phillips gründete mit Görres die langlebigen ‚Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland' (1838—1892), gegen die sich bald darauf Carové in den Hallischen Jahrbüchern entschieden äußerte. Unter die

[59] Vgl. Erdmann, a. O. Bd. II, p. 655.

Gegner, die gegen Görres' Schrift aufstanden — Laube, die am 1. X. 1837 gegründete, bis 1840 junghegelisch redigierte Leipziger Allgemeine Zeitung, Wilda, Bruno Bauer in den ‚Hallischen Jahrbüchern' — trat auch, zur Freude Varnhagens, Marheineke mit einer Rezension in den Berliner Jahrbüchern, einer „Barzahlung in klingendem Grobkurant"[60]. Selbst Leo wandte sich in einem Sendschreiben, wenn auch mit Maßen, gegen Görres, zum Mißvergnügen vieler seiner Verehrer; Leo, der noch im gleichen Jahr durch seine Leidenschaftlichkeit den großen Leo-Hegelschen Streit entfesselte[61], der zu so entschiedenen Parteiungen führen sollte.

Heinrich Leo war, ein begeisterter Anhänger Hegels, von Anfang an Mitarbeiter der Berliner Jahrbücher gewesen, und hatte sich insbesondere durch seine Rezension der Schlosserschen Weltgeschichte einen Namen gemacht; anno 1832 plötzlich zu den Altgläubigen übergetreten, waren seine ‚Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates' im November 1833 in den Jahrbüchern von Gans — geistesgeschichtlich bedeutsam — mit Nachdruck verurteilt worden; während sie im ‚Politischen Wochenblatt' (dem Leo daraufhin als Mitarbeiter beitrat) seiner in politischen und kirchlichen Dingen ‚romantischen' Haltung wegen als einer der größten Fortschritte der neueren Wissenschaften gepriesen wurden[62]. Seine Ansichten waren übrigens so extrem, daß selbst die neutrale Jenaer Literatur-Zeitung seine ‚Niederländische Geschichte' mit ihrer Vorrede als fanatisches jesuitisches Machwerk verwarf[63]! Noch 1836 aber hatte Rosenkranz in einer Rezension Leo, der unverändert an den Berliner Jahrbüchern mitarbeitete, im Namen der deutschen Professoren und Studenten herzlich für eine Streitschrift gegen Diesterwegs Pamphlet über die deutschen Universitäten gedankt. Und Leo hatte 1838 sogar an den ‚Hallischen Jahrbüchern' mitzuarbeiten begonnen. Doch nachdem ihn Ruge wegen des „hieratischen Pietismus" seines Sendschreibens an Görres angegriffen hatte, sagte sich der leidenschaftliche Mann in der Vorrede zur 2. Auflage dieses Sendschreibens öffentlich los und griff die Junghegelianer in einem Pamphlet ‚Die Hegelingen', das zum großen Teil aus Exzerpten junghegelianischer Kraftstellen bestand, mit härtester Denunziation an. Das ‚Politische Wochenblatt', darauf die Evangelische Kirchenzeitung — mit Hengstenberg hatte er enge Verbindung aufgenommen — traten ihm an die Seite. Die ‚Hallischen Jahrbücher'

---

[60] Varnhagen, Tagebücher, 2. Aufl. Bd. I, p. 91.
[61] Vgl. P. Krägelin, ‚H. Leo', 1908, p. 165 ff. Neuerdings vgl. über Leo: H. J. Schoeps, in: Das andere Preußen, 2. A. 1957.
[62] 1833, Nr. 24; vgl. Krägelin, a. O. p. 92.
[63] Warnkönig in Nr. 18, 1834.

gingen natürlich zu wuchtigem Gegenangriff über; Michelet stimmte bei in der Berliner Literatur-Zeitung (Nr. 41), auch der liberale Pfarrer Zschiesche, Marbach, Carriere und Freunde Ruges traten für ihn in die Schranken, Ed. Meyen in seinem Literaturbrief über Leo sogar so heftig, daß es selbst den Parteifreunden zu viel war. Rosenkranz, den der Angriff auf seinen Freund Leo sehr genierte, bekannte sich gleichwohl zu den Hallensern und sandte Ruge einen Artikel für die Zeitschrift, ausdrücklich, um den von Leo vorgegebenen Unterschied zwischen Hegelianern und Hegelingen zu untergraben (17. X. 1838). Raumer und Witte dagegen hatten schon auf die ersten Ausfälle der ‚Hallischen Jahrbücher' hin ihre Mitarbeiterschaft an dieser Zeitschrift gekündigt, und selbst Vatke schrieb: „Solche Klopffechtereien sind mir fatal, ich liebe Haltung und Anstand[64])." Nun schlug die Angelegenheit immer höhere Wellen; die Kirchenzeitung, das Wochenblatt, die Historisch-politischen Blätter, ja, Menzels Literaturblatt und die Allgemeine Zeitung — von den kleinen Blättern abgesehen — griffen in den Kampf ein.

Die Berliner Jahrbücher blieben von dem Sturme, den sie nicht entfesselt hatten, nicht unberührt. Denn was nun laut wurde an Anklagen, vor allem aus kirchlich reaktionären Kreisen, richtete sich ja gegen die Hegelei allgemein, als deren Hauptorgan immer noch die alten Jahrbücher galten. Bei der Größe des Einflusses der Reaktion war der Sieg des Pietismus nicht lange zweifelhaft, und auch Altensteins beruhigende Versicherungen seines Beifalls konnten die Redaktion der Sozietät nicht darüber hinwegtäuschen, daß man ganz in die Verteidigung gedrängt sei; zumal Altenstein und Friedrich Wilhelm III. bald starben. „Sie waren das Glück der Legitimität zu lange gewohnt", schrieb Ruge rückblickend von den Berliner Jahrbüchern, „um diese Wendung nicht unbequem zu finden"[65]). Aus den Spalten des Blattes suchte man zwar nach Möglichkeit die nun im Innern der Sozietät übermächtig aufbrechenden Konflikte zu verbannen, aber ihren Ausbruch konnte man doch nicht verhindern. Am 20. IX. 1838 besprach die Sozietät Leo's „giftige Denunziation" (Varnhagen!) der jüngeren Hegelianer, und schon zeichnete sich die künftige Spaltung ab: während der Redakteur v. Henning Leo zu verteidigen suchte, verwarfen der Geheimrat Schulze und Varnhagen Leos Vorgehen „mit Unwillen und Abscheu"[66]). Vorher hatten schon Gans, Vatke und Stahr Ruge ihres Beifalls versichert.

---

[64]) Vatke an seinen Bruder Georg, Benecke, ‚W.Vatke', 1883, p. 286.
[65]) Ruge, zwei Jahre in Paris, 1846, Bd. II, 149.
[66]) Varnhagen, Tagebücher Bd. I, 106.

Die Differenzen mehrten sich bald; als in der Sitzung vom 28. II. 1839 die „böse Frage" nach Hegels Stellung zum Christentum auftauchte, behauptete Henning Hegels Rechtgläubigkeit, die Marheineke bestritt; Varnhagen suchte die Sache als eine leidige Plage, die wissenschaftlich ohne Bedeutung, nur im Verhältnis zur äußeren Welt etwas zu sagen habe, aus der Diskussion zu entfernen.

Natürlich litt die Zeitschrift unter diesen Vorgängen, die sowieso, bei neuerlichem Wechsel des Verlages (Anfang 1840 kam sie zu Besser) „in einer Art von Kampf und Krisis" stand[67]. Die Jahrbücher könnten keinen rechten Aufschwung mehr nehmen, klagte Varnhagen, überall wirke die Tagesstimmung ausdörrend auf die Wissenschaften ein; die Philosophie sei verketzert, die Theologie gebunden, die Dichtung verdächtigt, und die Geschichte dürfe nicht reden[68]. Im Lauf des Jahres 1839 ergaben sich dazu ernstliche Schwierigkeiten mit der Zensur, die selbst in wissenschaftliche Urteile der Rezensionen einzugreifen wagte; einige interessante Einzelheiten hierüber wollen wir mitteilen[69]. Der erste Zusammenstoß zwischen den Jahrbüchern und der Zensur ereignete sich im Sommer 1833, als das Oberzensurkollegium dem Innenministerium klagte: die revolutionäre Schrift von Troxler über die Verderbnis und Herstellung der Eidgenossenschaft sei gut rezensiert worden (s. o.) und der Zensor sei nicht dagegen eingeschritten; er müsse einen Verweis bekommen (9. VIII. 1833). Die Antwort lautete lakonisch: Der Zensor habe die Verhältnisse in der Schweiz nicht gekannt; man könne ihm deshalb nicht den Vorwurf machen, er habe es an Vorsicht fehlen lassen, und so könne man ihn auch nicht bestrafen! (15. 9. 1833.) Darauf scheint eine Weile Ruhe geherrscht zu haben. Die Zensurstriche, welche 1839 so anstößig auf die Sozietät gewirkt haben, waren zweierlei Natur: erstens solche, bei denen der Zensor die unparlamentarischen Ausdrücke tilgte; zweitens reine Tendenzstriche. Fürs erste mag als Beispiel dienen, daß der Zensor in einer übrigens negativen Kritik von Binder an Leo den Ausdruck des Rezensenten strich, Leo habe ‚Geistloses auf geistlose Weise nebeneinandergestellt'[70]. In einer gleichfalls negativen Kritik Hartung's an

---

[67] Varnhagen an Rosenkranz, 24. IV. 1840.

[68] Varnhagen, a. O. Bd. I, 117.

[69] Die Akten betr. ‚Die Zensur der von Prof. Henning redigierten Jahrb. f. w. Kr.', 1829—1841, befinden sich im Dt. Zentralarchiv Abt. Merseburg — ehem. Preuß. Geh. Staatsarchiv —, Rep. 77 II, Lit. J, Nr. 11. Herr Direktor Dr. Nissen ließ mir freundlicherweise den Hauptinhalt des Faszikels ausziehen und z. T. mikrofilmen.

[70] Oktober 1839. Es handelt sich um den 2. Artikel einer sehr umfangreichen Besprechung von Leo's bekanntem Werke ‚Lehrbuch der Universalgesch. z. Gebrauch in höh. Unterrichtsanstalten'. Bis 1839 lagen die ersten 3 Bde. — bis Neuere Gesch. 1. Hälfte —, z. T. in 2. Auflage, vor.

Gottfried Hermanns Ausgabe der Euripideischen Andromache tilgte er den an dieser Stelle ganz unpersönlichen Ausfall gegen ‚einen stupiden Grammatiker, wie derjenige war, der diese zwei Verse herangekritzelt hat', an anderer Stelle das Verb ‚anwidern'. Wenn die Sozietät sich beklagte, daß der Zensor in wissenschaftliche Urteile der Rezensionen eingriffe, so meinte man vor allem etwa, daß er in der genannten Kritik folgendes gegen Herrmann Gerichtete strich: „doch was sag ich hier, da er es ja allenthalben nicht besser gemacht hat, und nicht einzusehen ist, warum sich der Verfasser überhaupt mit einer Sache einläßt, zu der er nun einmal keinen Beruf hat. Wo jemand auch den Grund nicht erkennt, aus welchem Etwas von edlen und gebildeten Menschen geachtet wird, da soll er sich wenigstens bescheiden und warten, ob er vielleicht besser urteilen lerne: denn anerkennen und achten zu können ist, nach Göthe, das eigentliche und untrügliche Merkmal der Bildung. Wenn nach dem Urteile eben dieses Dichters Euripides einem gewissen anderen Dichter zurufen durfte: ‚wenn deine Dichtungen einmal so vielen Menschen das Leben gerettet haben, wie die meinigen, dann darfst du reden!', was wird er vollends einem Wortkritiker sagen dürfen, der, erfüllt von der Einbildung, daß man nun schon viel gescheidter geworden sei, und nicht mehr alles unbedingt zu bewundern brauche, was irgend ein Grieche geschrieben habe, mit blindem Auge und plumpen Händen das Kunstwerk zerlegen will!"[71]. Aus anderem Grunde war gestrichen, was Bruno Bauer gelegentlich am Werk eines Theologen ausgesetzt hatte: „Ihm ist es, wie Kindern, die im erleuchteten Zimmer sitzen, bei den ärgsten Gespenstergeschichten, nur dann am wohlsten, wenn er mit vermeintlich recht gefährlichen philosophischen Werken zu tun hat, da weiß er doch schon durch den Gegensatz, daß diese ihm nur Gespenster vormalen können, die vor seinem Licht der Offenbarung verschwinden und ihm nichts antun können. Gefahren will der Theologe, um seinen gläubigen Mut beweisen zu können"[72]. Und vor allem, was Binder in der oben genannten Rezension gegen das enfant terrible der Zeit, Heinrich Leo, ausführte: „Nach diesem Allem findet Ref. sich nimmermehr bewogen, erst noch Oraniens Heldenbild von dem Schmutze zu reinigen, womit Herrn Leo's ungerechte Hand es beworfen. Überhaupt hat Ref. bei seiner ganzen Arbeit nur die Aufgabe gehabt, das bisherige historische Bewußtsein gegen die Perturbationen zu vertreten, die der Herr Verf. in demselben anzustiften unternahm, eine undank-

---

[71] Nov. 1839, Spalte 700.
[72] Nov. 1839, Spalte 761. Es handelte sich um eine Jesaia-Ausgabe von Hendewerk.

bare Mühe, die zuletzt kaum noch das psychologische Interesse darbot, sich über die Ausdauer einer zornkräftigen Persönlichkeit in dem ungleichen und verkehrten Kampfe mit der objektiven Vernunft und Freiheit zu verwundern. Was könnte ein so energischer Geist für die heilige Erkenntnis der Wahrheit von dem historischen Gebiete her leisten, wenn er erst den Dämonen, die in ihm und nicht in der durch das Christentum erlösten Welt ihr Wüten und Wüsten haben, Meister zu werden vermöchte! Wir aber haben gesehen, wie zur Zeit noch alle Kräfte und Organe der Wahrheit, deren er sich zu bemächtigen weiß, und zwar der religiösen und philosophischen nicht anders als der empirischen und weltlich verständigen, in ihm dem finsteren Prinzipe des Grimmes der Natur dienen, welche, selber von der abstrakten Gewalt des Gesetzes dominiert, nichts was darüber sich erhebend, sich selbst Gesetz und darum Freiheit ist, ertragen kann, und somit leugnend oder tyrannisch es sich untertänig zu machen daherfährt. Es ist aber diese Herrschsucht nur die eine Seite in dem Wissen der mit ihrer eigenen Eitelkeit ringenden Kreatur, die andere ist ihr ängstliches Harren und Sehnen, frei zu werden von dem Dienste des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, welchen in dem Geiste, den sie empfangen haben, alle Dinge zum Besten dienen"! Die Redaktion der Berliner Jahrbücher begann angesichts dieser Vorgänge das ganze auferlegte Verhältnis der Zeitschrift zur Obrigkeit als „tiefunwürdig" zu empfinden, und man einigte sich auf Varnhagens Antrag hin am 14. November 1839, das Journal mit Jahresende zu beschließen. Da aber erhob sich, von der Schadenfreude der Feinde abgesehen, selbst von seiten des Königs her Widerspruch gegen diesen Plan, und nachdem das Ober-Zensurkollegium die ‚Dummheiten' des Zensors zur Kenntnis genommen, und höchste Staatsbehörden Abhilfe und Beistand versprochen hatten, blieb der Sozietät nichts übrig, als die Fortführung des Organs zu beschließen.

Seine Blütezeit aber war unwiderruflich vorüber, nicht zuletzt wegen des Einflusses und Ansehens, das inzwischen die Tochter-Gründung in Halle — die ‚Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst' von Arnold Ruge und Th. Echtermeyer — über ganz Deutschland hin und selbst ins Ausland gewonnen hatte. Auch wurden die Zeitschriften-Gründungen immer häufiger; die Krisis des Zeitschriftenwesens in der Mitte der 20er Jahre war überwunden. 1838 erschienen in Deutschland etwa 800 Zeitschriften, davon allein über 100 in Berlin. Außer den genannten Blättern, einigen theologischen, einigen historischen Neugründungen (die bedeutendste dürfte die Haupt'sche Zeitschrift für deutsches Altertum sein, Organ der Germanisten der Historischen Schule) ist vor allem Cottas Deutsche Viertel-

jahrsschrift zu nennen, die Zeit ihres Bestehens (1838—1869) in ihren viele Gebiete der Wissenschaften und des öffentlichen Lebens behandelnden Arbeiten ein beachtliches Niveau einhalten konnte[73].

Die alten Berliner Jahrbücher lagen seither in den letzten Zügen. Zwar hatte man versucht, noch einmal durch Anwerbung neuer Kräfte der Sache einen Auftrieb zu geben; Varnhagen war noch einmal nachdrücklich für die Zeitschrift eingetreten[74]. Marheineke, Michelet und Rosenkranz hatten den Kampf gegen Savigny und gegen Schellingianer[75] tapfer fortgeführt, Gabler darin natürlich Trendelenburgs ‚Logische Untersuchungen' abgelehnt; Alexander Jung konnte sogar 1842 noch Mundt für seinen ‚Thomas-Münzer'-Roman danken, mit der Einschränkung, er hätte „noch etwas kühner und ausdrücklicher das liberale Prinzip der Gegenwart, zur Schmach für die Unterdrücker desselben" herausstellen sollen! Aber diese Ansätze hatten keine Folgen mehr. Die fähigen Köpfe arbeiteten an den Hallischen Jahrbüchern und neuen Zeitschriften; und das Publikum nahm die Berliner nicht mehr ernst, da sie als geknebelt galten. Nur durch Eingehen auf die Zeitfragen, unter Freistellung von der Zensur, hätte sich das Blatt lebensfähig halten können. Aber die Erfüllung aller Zusagen der Regierung blieb, insbesondere nach dem Thronwechsel, aus; neue Zensurschwierigkeiten traten dafür ein, und das Schicksal der Zeitschrift war besiegelt. Albert Schwegler, der damals studienhalber in Berlin weilte, schrieb an seinen Freund Eduard Zeller in Tübingen im Januar 1842, die Hegelsche Schule habe allen Mut verloren, die meisten kapitulierten vor der neuen Lage. „Nur Michelet, der nichts mehr zu gewinnen, und Marheineke, der nichts mehr zu verlieren hat, kämpfen noch mit dem letzten Mute der Verzweiflung." Auf die wiederholten Beschwerden der Sozietät wegen der Zensur, auf den Beschluß, die Zeitschrift mit Ende 1841 eingehen zu lassen, hatte Eichhorn endlich verfügt, daß für die Zeit der Abwesenheit des gewöhnlichen Zensors — des berüchtigten John — der Geheimrat Schulze die Zensur der eigenen Zeitschrift übernehmen sollte; aber es vergingen keine vierzehn Tage, da erschien John wieder, und die Lage war wie vorher. Schulze wurde stellvertretender Zensor der Jahrbücher. Nun versuchte der Minister — es war nach Altensteins Tod Joh. A. Fr. Eich-

[73] Vgl. F. Deitmaring, Die dt. Vjsschr. 1838—1869, Diss. Münster 1922; Auszug Schwäb. Merkur vom 19., 26. VIII. 1922.

[74] Vgl. seine Denkwürdigkeiten, Bd. VII, p. 554 ff.

[75] Stahls Rechtsphilosophie; Leo las sie „mit wahrem Jubel. In allen Grundlagen fühle ich mich wie prädestiniert einstimmig" schrieb er an Hengstenberg, 4. VII. 1844. Früher hatte er von Stahl keine Notiz genommen wegen seiner Antipathie gegen alles, was von Israeliten ausgehe!

horn — positiv, die Zeitschrift zu unterwerfen; er soll mit Zurückziehung des Fonds gedroht haben, wenn die Jahrbücher ein speziell Hegelisches Organ bleiben sollten[76]; Marheineke bot er 100 Taler Zulage an für ein Mitwirken in der neuen Richtung, die dieser aber sarkastisch zurückwies[77]. Eichhorn hatte von Beginn seiner Herrschaft an eigene Presseorgane in die Hand zu bekommen versucht; allein da seine Versuche gescheitert waren[78], machte er sich auf Rankes Rat Anfang 1842 die Dunckersche Literaturzeitung gefügig, die zu einem Organ der Orthodoxie, der Historischen Schule und Schellings werden sollte. Er wandte ihr, nach dem Untergange des von der Regierung mühsam gehaltenen ‚Politischen Wochenblatts' dessen Subvention von 1200 Talern zu, und bestimmte bekannte Gelehrte, die Zeitschrift zu unterstützen; Twesten, Trendelenburg sollen die Leitartikel wenigstens der ersten Nummern geschrieben haben. Varnhagen schimpfte laut über diese neubelebte Zeitschrift, die sich natürlich sofort gegen Hegels Philosophie wandte[79]. Die Jahrbücher widerstanden dem Druck von oben nicht lange, zumal der Redakteur v. Henning mit der neuen Richtung des Staats- und Geisteslebens sympathisierte. Varnhagen verdachte ihm diesen Verrat schwer[80] und wünschte, die Zeitschrift wäre lieber rechtzeitig eines ehrlichen Todes gestorben. Die Sitzungen waren eine Zeit lang unterbrochen, und so die Zeitschrift ganz in Hennings Hand. Schon konnte Julian Schmidt (!) gegen Frauenstädt zum ersten Mal darin für Schelling eintreten (Anfang 1843). Am 9. Februar 1843 fand endlich wieder einmal eine Sozietäts-Sitzung im Hotel de l'Europe statt, an der außer Henning: Joh. Schulze, Varnhagen, Link, Marheineke, Zumpt, Boumann, Bopp, Schultz und Dove teilnahmen. Schulze, Marheineke, Varnhagen und Dove stimmten neuerlich für Eingehenlassen, auch Bopp und Zumpt hielten sich brav. Henning zeigte offen die Absicht die Opposition loszuwerden, und mit Anhängern des herrschenden Regimes weiterzumachen; er wagte sogar schon, Marheineke Trotz zu bieten, und setzte durch, daß Puchta (!) und Julius Müller zur Mitarbeit aufgefordert würden (sie kamen in den Redaktions-Ausschuß). Aber damit schlug er dem Faß den Boden aus; alsbald nutzte man Zensurschwierigkeiten in Betreff einer Marheinekeschen Rezension von dem Buch

[76] Über den Verbleib der Akten der Sozietät ließ sich in Berlin leider nichts ermitteln.

[77] Schwegler an Zeller a. a. O. Dagegen empfing v. Henning am 14. VI. 1844 und am 5. VI. 1846 jeweils 100 Taler. Ehem. Preuß. Geh. Staatsarchiv, heute Dt. Zentr. Ar. Abt. Merseburg, Rep. 76 I, Sekt. 31, Lit. H. Nr. 31.

[78] Vgl. M. Lenz, Gesch. d. Univ. Berlin, Bd. II, 2, p. 61 ff.

[79] Tagebücher, Bd. II, p. 17 f.

[80] ebd. p. 145.

des Erzbischofs Vischering, um sich in Masse von Redaktion und Mitarbeiterschaft loszusagen, Marheineke voran, Boeckh, Heffter, die Brüder Benary, Michelet, Hotho, Dove, Rosenkranz, Dirichlet und Vatke, und so war, wie Hotho an Schwegler schrieb, „die philosophische und theologische Creme abgeschöpft“[81]. Auch Raumer, Rumohr, Zeller u. a., und natürlich Strauß und Feuerbach schieden aus der Sozietät aus. Im wesentlichen hatte Henning gewonnenes Spiel. Positive Arbeiten über das Leben Jesu standen hoch im Kurs, Wilicenus' ‚Ob Schrift? ob Geist?' tief. Die Junghegelianer (wenn überhaupt besprochen), vor allem Feuerbach (A. Schmidt 1841, 44; Lange 1842), Marx, Engels und Bauer (A. Schmidt 1845) wurden aufs heftigste angegriffen; Weiße kritisierte siegessicher Vischers pantheistische Ästhetik (1846). Leo, der nun noch eifriger Rezensionen schrieb denn je, wütete gegen alles Liberale, wandte sich schärfstens gegen Jacoby's Schrift ‚Das königliche Wort Fr. W. III' (1845)[82]; besprach in orthodox-romantischer Begeisterung (nach der Grimmschen Orthographie ohne graphische Kennzeichnung der Substantiva) beifällig Th. Perthes' ‚Staatsleben vor der Revolution' (1845). Obwohl die Mitgliederzahl der Sozietät kaum sank, verminderte sich doch die Anzahl der namhaften Mitarbeiter bis nahe Null; Ende 1846 ging die Zeitschrift unter.

Schon Anfang 1843 hatte sich aus den alten Hegel-Schülern ein neuer philosophischer Klub gebildet, der übrigens Zeit seines Bestehens aus heftigen inneren Krisen nicht herauskam. Die Gesellschaft war an sich vorgebildet gewesen — außer in der Redaktion der Sozietät und in dem Verein für Herausgabe der Hegelschen Schriften[83] — in der Freitagsgesellschaft, die man nach Gans' frühem Tode zu dessen Erinnerung hielt, die sich gleichfalls die Herausgabe des Nachlasses zur Aufgabe gesetzt hatte, und der die Gleichen angehörten; nachdem Michelet anfangs, vor allem von Hotho, ferngehalten worden war, angeblich, weil er zu sehr auf Tätigkeit gedrängt hätte[84]. Seiner Rührigkeit und dem Anstoß, den der Graf August Cieszkowski gab[85], verdankte die neue Gesellschaft ihre Gründung am 5. I. 1843. Mitglieder waren ferner: Marheineke, Göschel, Gabler, Althaus, beide Heydemann, beide Benary, Förster, Boumann, v. Henning — „v. Henning ist ein Verräter“ schimpfte Hotho bald! —, Veit, Werder, Hotho

[81] Datum: Berlin, 8. VIII. 1843.
[82] Henning schrieb ja sogar eine eigene Broschüre darüber, über welche Varnhagen außer sich geriet, vgl. Tagebücher, Bd. III, 47.
[83] Vgl. Michelet, Wahrheiten aus meinem Leben, 1884, S. 174 ff.
[84] ebd. 184 f.
[85] Vgl. K. Kühn in Tschizewskijs Sammelbd. Hegel bei den Slaven, 1934; Michelet, a. a. O. S. 189 ff.

und Vatke; Joh. Schulze entschuldigte sich mit seiner amtlichen Stellung; Rosenkranz — der schon 1832 an Michelets Herausgeberarbeit von Hegels Werken Anstoß genommen hatte, trat der Gesellschaft nicht bei wegen Michelets angeblichem Atheismus[86]. Marheineke war zuerst Vorsitzender, dann Schulze, Gabler und Förster. Die Schüler und Freunde Hegels sollten sich nach dem Programm „ohne sich die Verschiedenheit ihrer Richtungen verbergen zu wollen, jedoch in dem Bewußtsein der ihnen gemeinschaftlichen Grundlage, der von Hegel ausgegangenen Philosophie, verbinden, um vereint für die nähere Verständigung und allseitige Fortbildung der Philosophie zu wirken"; ‚Einführung der Philosophie ins Leben' (Michelet!) wurde nicht aufs Programm gesetzt, um den Schein einer Regierungs-Opposition zu vermeiden. Man wollte sich regelmäßig versammeln, vor allem aber eine eigene Zeitschrift herausgeben. Als hierfür Hotho und seine Freunde einen anderen Verleger wählen wollten (Veit) als Michelet (Schröder), und der entstehende Streit gemeinsames Vorgehen verhinderte, schritten Hotho, Vatke und die beiden Benary — Agathon Benary als Hauptredakteur — zur Gründung einer Wochenschrift ‚Kritische Blätter für Leben und Wissenschaft'. Ihr Versuch führte zu einem erheblichen Zusammenstoß mit der Staatsgewalt, mit Eichhorn. Sie baten unterm 7. IX. 1843 um Konzessionserteilung für ihr Blatt, das in Referaten, in kritischen Überblicken und Leitartikeln die literarischen Haupterscheinungen, die Religion, Staat, Poesie und Kunst betrafen, einem breiteren Publikum bekannt machen sollte. Freiheit — als „Anerkennung alles dessen, was dem wahrhaften Fortschritt zustrebt" — und Wahrheit — als „Bekämpfung alles dessen, was dem äußeren, unlauteren Zweck, komme er, woher er wolle, was der bloßen Parteisucht, fuße sie, worauf sie wolle, fröhnt" — wählte die neue Zeitschrift zu Leitsternen; sie wollte überhaupt Humanität befördern, indem sie die Wissenschaft in enge Verbindung mit dem Leben setze. Der Prospectus, voll verfänglicher Formulierungen, erregte natürlich heftigen Anstoß, und, nachdem sich in mehrstündiger Audienz Eichhorn am Jahresende gegen das Unternehmen erklärt hatte — auf eine Weise, die Varnhagen von Ense zu den gröbsten Schimpfreden hinriß[87] —, eröffnete am 27. I. 1844 der Oberpräsident v. Meding, die Konzessionserteilung sei behindert durch Bedenken, die sich, angesichts der im Prospectus ausgesprochenen Tendenz, aus den „amtlichen Verhältnissen" der Antragsteller gegen das Blatt ergäben. Senat und Fakultäten der Universität — an der Spitze der er-

[86] Vgl. Der Gedanke, Bd. IV, 1863, S. 76!
[87] Vgl. Tagebücher, Bd. II, p. 383.

steren Lachmann als Rektor, als Dekan der ev. theologischen Fakultät Hengstenberg! — ließen sich, um Beistand gebeten, auf nichts ein; die philosophische Fakultät allerdings (die gleichzeitig sich in der Staatszeitung als an dem Verbot von Karl Nauwercks Vorlesungen unschuldig erklärt hatte, ohne doch diese Opposition bis zum Schlußwort durchzuhalten) wandte sich in einer allgemein gehaltenen Darlegung gegen jede mögliche Verkümmerung der schriftstellerischen Freiheit ihrer Angehörigen. Das Verfahren Eichhorns wurde weithin ruchbar und erregte bei Hegelianern und Gesinnungsgenossen Aufsehen. Die Redaktoren hatten sich in monatelangem, verzweifeltem Kampf der persönlichen Diffamierung durch den Minister zu erwehren, der ihre Eingaben — und die der philosophischen Fakultät — grob abwies. Er hielt dafür, daß „die Hegelsche Philosophie notorisch in Unverträglichkeit mit dem bestehenden Staat und der bestehenden Kirche geraten sei“[88]. Und Eichhorn führte, gegen dessen Schüler, an, Hegel selbst habe sich mit großer Entschiedenheit gegen ein „so törichtes und anmaßliches Übergreifen“, das Leben unmittelbar durch die Wissenschaft umzugestalten, ausgesprochen! Die Redaktoren konnten am Ende nur noch die Genehmigung erbitten, alle Aktenstücke in dieser Sache veröffentlichen zu dürfen, was Eichhorn unterm 28. VIII. 1844 zugab[89].

Die Verhandlungen der Gesellschaft drehten sich indessen jahrelang um strittige Punkte der Hegelschen Lehre, ohne einen Schritt vorwärts zu kommen: Transzendenz oder Immanenz des Absoluten, dieses Substanz oder Subjekt, um die Christologie und Anthropologie. Dem mehr rechtsgeneigten Gros standen Michelet und Vatke gegenüber, welcher sich dann mehr zu Schelling und vor allem Kant zurückwandte, während Althaus zu Jacobi abfiel. Nach dem Scheitern der Zeitschriftenpläne veröffentlichte Michelet, der sich von 1844 an als Schriftführer in zunehmendem Maße der Herrschaft bemächtigte, unter dem Titel ‚Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes' die Verhandlungen der Gesellschaft in Gesprächsform, indem er den Partnern griechische Namen beilegte (!). Einige Mitglieder — Vatke, Hotho und seine Freunde Benary, Heydemann und Werder — traten daraufhin wieder aus der Gesellschaft aus, weil sie in Michelets Veröffentlichung eine karikierende Indiskretion sahen. Mit Zustimmung der Übrigen veröffentlichte Michelet auch die Verhandlungen des nächsten Jahres in Gesprächsform, brachte es aber außerdem dahin,

---

88) Michelet in der Gesch. der Philos. Ges., ‚Der Gedanke', Bd. I, p. 67.

89) ‚Actenstücke betr. die beabsichtigte Herausgabe der „Krit. Blätter für Leben und Wissenschaft“', Bln. 1844; ferner Ag. Benary, ‚Zur Gesch. der Herausgabe der „Zft. f. Wiss. und Leben“ ', Bln. 1844.

daß in der Sitzung vom 21. I. 1846 beschlossen wurde, ‚Philosophische Monatshefte für die Fragen der Gegenwart', unter Redaktion von Michelet, Rötscher und Alex. Schmidt herauszugeben. Die früher im Hintergrund belassene ‚Einwirkung auf das Leben' sollte jetzt in den Vordergrund treten. Allein ehe es zur Verwirklichung des Planes kam, hatte Noack in Mannheim eine neue philosophische Zeitschrift gegründet, der man sich einfügte. Die Berliner Gesellschaft führte ihre Tätigkeit fort bis 1849, in welchem Jahre sie, von der „Sündflut des Rückschritts" erstickt, sich auflöste, um 1854 neuerlich zusammenzutreten.

DIE PHILOSOPHIE DER EHRFURCHT VOR DEM LEBEN

(Albert Schweitzer und wir)

GERHARD FUNKE

Schweitzer, nicht Nietzsche und nicht Bergson, ist der eigentliche Philosoph des Lebens. Auch wenn er als Kulturphilosoph spricht, bleibt er der Anwalt der vita creans. Denn der offenkundigen Krisis der Kultur im 20. Jahrhundert begegnet er mit einer Lehre von der Gesinnung, die das Einstehen für diese Gesinnung fordert. Das Wissen um die Krise der Kultur ist dann geeignet, die schöpferischen Kräfte zur Behebung der Krise wachzurufen, wenn eine echte Besinnung auf den Zusammenhang von Kultur und Leben erfolgt. Schweitzers eigene Kulturphilosophie stellt den Versuch dar zu zeigen, warum die traditionellen Bemühungen um die Begründung einer optimistischen Welt- und Lebensanschauung scheitern mußten. In diesem Aufweis läßt er die Ansätze für eine mögliche Lösung des Problems sichtbar werden. Kulturphilosophie ist für Schweitzer keine philosophisch-deskriptive Disziplin, die sich mit Kulturgebieten, Kulturvergleichen und Kulturwerten befaßt. Sie stellt vielmehr das theoretisch-diagnostische Instrument dar, das unerläßlich ist, will man zu den praktisch-therapeutischen Notwendigkeiten gelangen. Kulturdiagnose und Lebenstherapie gehören zusammen. In der konkreten Krisensituation des 20. Jahrhunderts müssen sie beide zunächst mit einer Welle von Welt- und Lebensbejahung rechnen.

Schweitzer zeigt, daß die gesamte abendländische Kultur von der geheimen Voraussetzung einer unbegrenzten Welt- und Lebensbejahung getragen ist. Die Tragödie der Zeit besteht darin, daß es ihr

nicht gelingt, die echt ethische, nämlich die welt- und lebensbejahende Weltanschauung überzeugend aus dem Denken zu begründen. Die Kultur ist krank, weil das sachzugewandt zersplitterte Denken eindeutigen Handlungsanweisungen „in der Wirklichkeit" nicht begegnet. So ist das Problem der modernen Kultur das Problem von Kultur und Ethik. Wenn es stimmt, daß der europäisch-amerikanische Mensch zu einer positiv gewendeten Ethik gelangen wollte, dann heißt das, er wollte für das Leben im Dienste von Ideen Begründungen haben. Das tatsächlich angewandte Verfahren in Philosophie und Wissenschaft war jedoch dies: Man ging davon aus, daß das Weltganze sinnvoll sei, und versuchte, die erfahrenen und erlebten Weltaspekte in der Sinnordnung unterzubringen. Das gelang je länger desto weniger. Wo die Haltung der Welt- und Lebensbejahung aber einfach eingenommen und nicht begründet wird, hat sie nicht mehr Recht als die andere aus anderen dogmatischen Voraussetzungen entwickelte Philosophie der Weltverneinung. Es stehen sich dann einfach die griechisch-abendländische Philosophie einerseits und die indische Lebenslehre andererseits als zwei gleichermaßen dogmatische Versuche der Lebensbejahung und der Lebensverneinung gegenüber.

Schweitzer sieht diese Alternative und zieht die Schlußfolgerung: wenn die denkende Begründung des Optimismus nicht gelingt, so muß wegen des dann offenkundigen Dogmatismus auf die optimistisch-ethische Deutung der Welt und ihres Zusammenhanges verzichtet werden. Es ist ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit, diese Konsequenz zu ziehen. Die endliche Erkenntnis, die menschliche Denkbemühung, die theoretische Betrachtung versagt, wenn sie die widersprechenden Weltphänomene zu einem sinnvollen Gesamtzusammenhang zusammenzwingen soll. Und sie versagt dann natürlich noch mehr, wenn sie aus den in sich widerstreitenden Weltaspekten verbindliche Maximen des Handelns herauskristallisieren muß. Es fragt sich freilich, ob die denkmäßig nicht begründete optimistische Weltanschauung ganz fallen wird, nur weil dieser Weg nicht zum Ziele führte. Schweitzer ist der festen Überzeugung, daß die Weltanschauung nicht die Lebensanschauung fundiert. Das heißt, eine etwa undurchführbare optimistische Weltanschauung zieht die Lebensanschauung in ihren Sturz nicht mit hinein. Freilich: Weltanschauung und Lebensanschauung, Denken und Handeln stehen sich in der abendländischen Philosophie weitgehend beziehungslos gegenüber. Das ist dann die Krise der Kultur; besonders akut erscheint sie im 20. Jahrhundert. Schweitzer versucht deshalb umgekehrt zu zeigen, daß die Lebensanschauung (die „geheime Philosophie") für die Weltanschauung bestimmend ist. Ist sie das tatsächlich, so be-

hebt sich die Krise der Kultur in dem Augenblick, wo Denken und Handeln, Wort und Tat nicht mehr auseinanderfallen. Welches ist die konkrete Situation?

Jede Zeit hat ihre Krankheitserscheinungen. Für die Kultur des 20. Jahrhunderts scheint das Krankheitsbild der Schizophrenie charakteristisch zu sein. Dies ist nicht etwa so zu verstehen, daß der psychiatrisch-klinische Befund des Spaltungsirreseins heute häufiger wäre als in anderen Epochen — die Schizophrenie äußert sich vielmehr, kulturdiagnostisch gesehen, darin, daß der sogenannte moderne Mensch offensichtlich ganz naiv in einem Sinne denken und reden und in einem ganz anderen Sinne handeln kann. Daß sich die Theorie mit der Praxis in Deckung befindet, daß das Verhalten die Überzeugung unter Beweis stellt, daß dem Wort die Tat folgt — das ist im 20. Jahrhundert kaum noch eine schöne „ideale" Forderung geschweige denn eine wirklich weithin beobachtbare Tatsache. Der in solchem Sinne schizophrene Einzelne fühlt sich weder als privater Bürger noch als Repräsentant politisch-sozialer Funktionen und Apparate veranlaßt, in Übereinstimmung mit sich selbst zu leben. Das heißt, als bestimmenden Faktor gibt es den Menschen mit Gewissen und Verantwortung kaum mehr. Was in der Kulturgesellschaft in die Erscheinung tritt, sind gespaltene Persönlichkeiten, die stets so und auch anders können. Ihr eigenes Ich, das sich da aufspielt, widerspricht dem anderen Ich, das sich auch nur aufspielt. Dennoch vermag der gegen Skrupel stumm gefeite Mensch einer im echten Sinne gewissenlosen Zeit merkwürdigerweise mit beiden Ich auf gutem Fuße zu leben. Gewissenlos muß aber doch wohl der genannt werden, dem das mit seinen Handlungen mitlaufende Bewußtsein dafür abgeht, ob sie miteinander vereinbar und vertretbar sind. Er schreibt sich seine Handlungen gar nicht eigentlich zu und ist sich nicht recht bewußt, daß er es ist und bleibt, der für sie veranlassend oder zulassend Verantwortung trägt. Treten in den Handlungen Tendenzen zutage, die sich nun wechselseitig ausschließen, so dürfte der Mensch im Grunde nicht gleichzeitig zu beiden „ja" sagen.

Das Bewußtsein spaltet sich, und der Mensch stellt sich einmal auf diesen und einmal auf jenen „Standpunkt", das heißt, er wechselt fortlaufend die Position. Eine solche Alterierung der Persönlichkeit und ein solcher Umschlag von einem Lebens-, Funktions- und Sinnzusammenhang zum entgegengesetzten Lager ist nur möglich und erträglich, wenn das Gewissen aussetzt. Denn das Gewissen zentriert alle Leistungen, indem es sie als die eigenen in Obhut nimmt.

Die traditionelle philosophische Bemühung wird von Schweitzer unter dem Aspekt gesehen, daß das Denken zu unendlich vielen und

unendlich widersprechenden Auskünften gekommen ist, wenn „es mit dem Dualismus fertig werden wollte". Diese Bemühung taugt also zur Weltanschauungsbegründung nicht. Die als diskrepant und divergent erfahrene Wirklichkeit läßt uniforme und universale Normen nicht sichtbar werden. Schweitzer ist der Überzeugung, der erste im abendländischen Denken zu sein, der dies niederschmetternde Ergebnis des Erkennens anzuerkennen wagt. Mit Bezug auf das Wissen von der Welt im Ganzen ist er skeptisch, ohne daß er damit zugleich auf Welt- und Lebensbejahung, auf Kultur und Ethik verzichten wollte. So ist eine einheitliche Weltanschauung, also weder die der optimistischen Weltfrömmigkeit noch die der pessimistischen Weltresignation, widerspruchsfrei zu begründen, wenn man nur das Denken zuhilfe nimmt. Sie stammt vielmehr aus der Lebensanschauung. Wer über den Sinn der Welt nichts weiß, entbehrt deshalb noch längst nicht einer führenden Lebensanschauung. Und wenn Schweitzer eine optimistische Weltanschauung post eventum noch gelten läßt, so allein, weil sie von einer optimistischen Lebensanschauung getragen wird. Die aber besagt ganz ursprünglich und präreflexiv: „Aus innerer Nötigung, um sich selber treu zu sein und mit sich selbst konsequent zu bleiben, tritt unser Wille zum Leben zu unserem eigenen Sein und zu allen Erscheinungen des Willens zum Leben, die ihn umgeben, in ein Verhältnis, das durch die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben bestimmt ist." Es geht im Leben gar nicht um das pure nackte Leben sondern um den Sinn in ihm, der aber nicht denkmäßig gesetzt oder konstruiert wird. Das Leben birgt sicherlich Sinn. Aber ich erfahre ihn anders als in der theoretischen Reflexion.

Schweitzer sagt: „Mein Leben trägt seinen Sinn in sich selbst. Er liegt darin, daß ich die höchste Idee lebe, die in meinem Willen zum Leben auftritt . . . die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben. Daraufhin gebe ich meinem Leben und allem Willen zum Leben, der mich umgibt, einen Wert, halte mich zum Wirken an und schaffe Werte." Er scheint mit diesem wiederholten Ausgang vom „Leben" nur zunächst in den Rahmen der breiten lebensphilosophischen Strömung um die Jahrhundertwende hineinzugehören. Bezeichnet wird sie traditionellerweise durch die Namen Nietzsche und Dilthey, Eucken und Simmel, Frobenius und Spengler, Bergson und Blondel, Unamuno und Ortega y Gasset, Solowjew und Fjodor Stepun, Trine und Marden u. v. a. Der Unterschied ist deutlich: Die sogenannte Lebensphilosophie läßt alle Werte und damit alle Ethik vom sich wandelnden Flusse des Lebens

abhängig sein. Mit der Absolutsetzung dieses Flusses des Lebens kommt sie notwendig zur Relativierung der einzelnen ausgezeugten Lebenserscheinungen. Es ist gleich, ob man dabei die Kulturen, die Volksgeister, die Epochen, die Generationen, die Stile oder die „Rassen" als Lebensträger ansetzt. Wo die Werte P r o d u k t e des schöpferisch sich immer wieder neu ausformenden Lebens sind, g i b t es keine zeitüberhobenen dauernden Wertmaßstäbe. Und es gibt dann auch keine Möglichkeit mehr, verschiedene Lebensäußerungen aneinander zu messen. Denn jeder konkrete Lebenszusammenhang trägt ja den Maßstab seiner Beurteilung in sich, der von dem eines jeden anderen Lebenszusammenhangs verschieden bleibt. Durch die Messung an einem allgemeinen Normensystem würde er gerade vergewaltigt. E i n e n allgemeingültigen Wertmaßstab kann man dann nicht ansetzen, wenn die Wertideen mit dem Flusse des schöpferischen Lebens als seine Produkte entstehen und mit ihm vergehen. Dieser Naturalismus der Lebensphilosophie ist zugleich ihr Relativismus. Als f a k t i s c h e Erscheinungen des einen großen Lebensprozesses haben alle sich abfolgenden Lebensformen gleiches Recht. Das heißt, nur die Fakten gelten; und diese Fakten sind als Fakten alle gleichermaßen Produkte des unerschöpflichen Lebens. Unter diesem Gesichtspunkt sind sie alle gleich. Es ist auch der einzige, unter dem sie sich vergleichen lassen.

Gerade diesem Wertrelativismus, diesem Naturalismus der Lebensphilosophie und diesem biologischen Positivismus widersetzt sich Schweitzer. Er sagt ausdrücklich, daß das Leben einen h ö c h s t e n Sinn in sich trägt, eine h ö c h s t e Idee birgt: die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben. Es ist nicht einfach das Leben da und hat recht — nein, nur das Leben hat recht, das die im Leben selbst auftretende höchste Idee lebt, die veneratio vitae. Daß diese Idee die höchste sei, dies gerade wird bei Schweitzer nicht wieder relativiert. Es wird nicht zugelassen, daß im Flusse der Entfaltung des Lebens andere, neue „höchste" Ideen an ihre Stelle treten. Nicht das krüde Leben ist das höchste, sondern dasjenige, das sich einer höchsten Idee bewußt wird und danach lebt. Wer in seinem Leben der Ehrfurcht vor dem Leben gerecht wird, der hebt den Gegensatz von dem, was ist, und dem, was sein soll, auf.

Wenn das 20. Jahrhundert tatsächlich weitgehend das als Grundzug zeigt, daß der so fortschrittliche moderne Mensch im Widerspruch von Denken und Handeln lebt, dann ist das nur möglich, wenn ein allgemeiner Gewissensverlust eingetreten ist: wer ein Gewissen hat, k a n n nicht zu einer Sache u n d zu ihrem Gegenteil stehen. Kul-

turdiagnostisch gesehen, gehören Schizophrenie (in diesem Sinne) und Gewissenlosigkeit korrelativ zusammen. Wer nun ausdrücklich diese verlorengegangene Deckung von Denken und Handeln als Ursache für die Krankheit der zeitgenössischen Kultur diagnostiziert, besitzt nur e i n Mittel der Therapie, und das ist die Aufhebung dieser schizophrenen Haltung. Und wer im Gewissensverlust den Katalysator für die kulturschizophrene Verfassung sieht, darf nicht nur Gewissen fordern, er muß es zeigen.

Die Vergötzung der zweckrationalen sozialen Ordnungssysteme und Regulierungsapparaturen, die die zu einem bloßen „Fall" degradierte Person im modernen Gesellschaftsbetrieb dirigieren, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es immer noch der Mensch selbst zu sein hat, der sein Leben auf sich nimmt und führt — daß er auch, ob er will oder nicht, stets Zeuge seiner Lebensführung und ihr möglicher Richter bleibt. Wäre der Mensch wirklich nur ein reines Bewußtseinswesen ohne Gewissen, er könnte sich zweifellos ganz verschwenden an die Vielzahl seiner unersättlichen Interessen. Er würde sich an die verschiedensten Arten der kontemplativen Betrachtung, des schöpferischen Erfindens, des praktischen Herstellens, des besorgenden Umgangs verlieren. Er würde darin aufgehen können, sich so zu verausgaben. Dabei würde er sich durchaus bewußt sein, daß sein ganzes so festgelegtes Verhalten ohne die dirigistische Funktion der politisch-wirtschaftlich-sozialen Hilfs- und Entlastungssysteme den Halt verlöre. Er benutzt sie und unterliegt in der Anpassung an ihre Spielregeln ihrer Lenkung.

Mag der Mensch nun, novarum rerum cupidus, ein solches Bewußtseinswesen sein, für dessen Entfaltung institutionalisierte Sozialapparaturen lebenspraktisch sind — bei aller Anpassung an den ihn dirigierenden Sozialapparat wird er die Verantwortung dafür nicht los, daß er proportional zur Unterwerfung unter die egalitären Strukturen der rational durchkonstruierten Gesellschaft Freiheit aufgibt. Je bewußter der Mensch der neuzeitlichen Industriegesellschaft in die Erscheinung tritt, je stärker er nur mehr gelten läßt, was sich als Wissen ausgibt, umso leichter ist er geneigt, „Standpunkte" zu wechseln. Er geht von einer Beschäftigung zur anderen über, springt von einem Gegenstand zum andern, ersetzt eine Einstellung durch eine andere. Das in der neugierigen Hinwendung zur Welt aufgehende Bewußtsein, das immer nur mehr oder weniger oberflächlich wissen will, findet keine Grenze an dem anderen gewissenhaften Bewußtsein, das all dies verantworten muß. Mag das Bewußtsein aus Gründen der Lebensfristung zunächst und zumeist von den Realverhältnissen ab-

sorbiert sein, mag es punktuell ihren Anforderungen gerecht werden — nur wenn das Gewissen, das zu alledem irgendwie als Zeuge zu stehen hat, verkümmert, kann das Bewußtsein sich in diesen hektischen Leistungen erschöpfen. Das Gewissen würde zeigen, daß ich als Täter jeweils in der Entscheidung stehe. Nicht das fanatisch entlarvende oder das neugierig-gelangweilte Wissenwollen zeigt das Wesen des Bewußtseins ganz, die Zeugenschaft des Gewissens ist a u c h Bewußtsein.

Hier stellt der Theologe und barmherzige Samariter, der gelehrte Musiker und schöpferische Bachinterpret, der Kritiker der Kultur und ihr Arzt, das heißt stellt der große Mensch Albert Schweitzer ein Symbol dar, das für die nur hektisch interessierte Neugier nichts, für den um das Schicksal der Kultur besorgten Sinn aber alles bedeuten kann. Was besagt dieses Phänomen Albert Schweitzer? Es besagt, daß es auch im 20. Jahrhundert Echtheit des Daseins, Einstehen für die Überzeugung, geforderte u n d getätigte Nächstenliebe, daß es ein Leben aus dem Gewissen hier und unter uns gibt. Schweitzers Existenz ist ein Appell. Daß das Phänomen Schweitzer aber nicht jederzeit jedem bewußt und nicht jederzeit jedermann Vorbild ist, beweist nur die tatsächliche Verfassung dieser armseligen „Persönlichkeiten" einer geld-, sensations- und leidenschaftsbestimmten Gesellschaft. Sie ist mit ihrem Zerfall der Zerfällung der atomaren Wirklichkeit vorangegangen. Denn von diesem exemplarischen Leben unter uns konnte jeder hören und erfahren, der es nur wollte; und bei ihm stand es dann auch, sich ansprechen, aufrufen und emporziehen zu lassen. Zwei Momente werden bei Schweitzer vorbildlich sichtbar: das Gewissen und die Ehrfurcht. Sie bestimmen seine engagierte Existenz, sie bedingen das Exemplarische dieses Lebens.

Das Leben, das wirklich mit sich in Übereinstimmung ist, ist das Leben, das Leben respektiert. Die Übereinstimmung mit sich selbst, die Bewahrheitung des ursprünglichen Wesens, die Erfüllung des eigenen Begriffs, oder kurz die Widerspruchslosigkeit von Lebensgrund und Lebensbetätigung — das ist es, was Schweitzer will, wenn er die Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben proklamiert. Er nennt all das vielleicht nicht, oder er nennt es nicht so. Aber nur, wenn er davon ausgeht, daß sich das Leben seinem Wesen nach erfüllen soll, kann er die Achtung dieses Lebens wollen und den zerstörerischen Zynismus nicht wollen. Das Leben ist kein factum sondern ein faciendum; und es soll de veneratione vitae und nicht de contemptu vitae zeugen. Das suum esse conservare taucht bereits bei S p i n o z a auf; die Respektierung des universalen Willens zum Le-

ben wird erst bei Schweitzer ausdrücklich gefordert. Ein Stück Mystik wird dabei sichtbar. Denn Mystik ist es für Schweitzer, wenn sich der Wille als universaler Wille zum Leben in mir offenbart — offenbart er sich jedoch, habe ich ihm auch zu entsprechen. Anders ausgedrückt: ich habe in Einklang mit ihm, das heißt aber auch, ich habe in Einklang mit mir selbst zu leben. Von solchem gelungenen oder mißlungenen Leben gibt das Gewissen Kunde. Es hat mit den rationalen bewußten Zuwendungen zur Welt nichts zu tun. Der hochspezialisierte bewußte und selbstbewußte politisch-technisch-wirtschaftliche Sozialingenieur des 20. Jahrhunderts kann ohne jedes Gewissen sein, und der vom Gewissen fast Erdrückte wird vielleicht wenig wissen. Das Problem der Kultur ist es, ob das „nützende" robuste Gegenstandsbewußtsein das „unnütze" Gewissen unterdrückt — mehr noch, ob es dies ausgrenzen soll. Seit der Kulturphilosoph Schweitzer den Anstoß gab, kann jeder Kulturmensch des 20. Jahrhunderts situationsgemäß Folgerungen ziehen. Dabei muß er etwa zu folgendem Befund kommen: Da die rational durchkonstruierte Gesellschaft immer schon „weiß", was dem Einzelnen gut tut, und bewußt auf die Erreichung eines Optimums für die Lebensfristung aus ist, leistet sie den Rationalisierungstendenzen grundsätzlich Vorschub und engt die Entscheidungen aus eigenem Gewissen ein. Die technisch-wissenschaftliche Grundhaltung bewirkt dabei freilich eines: sie zwingt, Wünsche und Vorurteile und Illusionen hintanzustellen, weil sie eben auf die Dauer vor der Wirklichkeit nicht bestehen können. Damit wird ein eminent korrektiv-erzieherischer Einfluß möglich. Andererseits wird die durch soziale Anpassungen bestimmte Grundhaltung des Einzelnen im Interessenehmen von eben den dirigistischen Sozialfaktoren gelenkt. Demgegenüber tritt im Gewissen ein Anspruch in die Erscheinung, der nicht von Außenfaktoren ausgeht sondern sie mißt. Dieser Anspruch verliert seine Geltung auch dann nicht, wenn er überhört wird. Je stärker das verständig erkennende Bewußtsein, vor allem zum Zwecke perfektionierter Lebensbewältigung, bei der Sache ist, umso geringer wird bei der vielfältig in Anspruch genommenen Aufmerksamkeit das Verantwortungsbewußtsein entwickelt. Es kündigt ja kein neues interessantes Seiendes an, sondern verkündet, was eigentlich sein soll. Diese seine „Unsachlichkeit" diskreditiert es schon von vornherein; und so wird es zu einer sozial letztlich unerheblichen bloßen Stimme des Gewissens in der Innerlichkeit. Der homo faber wendet sich von dem ab, was nicht machbar ist und sich der „objektiven" Bemächtigung entzieht. Je gewissenhafter er sich den naheliegenden Realitäten zuwendet, umso gewissenloser

erscheint er mit Bezug auf „subjektive" Ansprüche. Bewußtsein und Gewissen bleiben ein kulturtheoretisches Thema solange, wie der Mensch als Erscheinung gegeben, in seinem wahren Wesen aber aufgegeben ist. Die individual- u n d sozialrelevante Frage ist dabei, ob die Lösung der gegebenen Aufgabe aus der instrumentalen Bewußtseinsstellung zu entwickeln ist. Schweitzers Antwort ist nonkonformistisch schlechtweg.

Der 1875 im elsässischen Kaysersberg geborene Pfarrerssohn, der Zeit seines Lebens immer wieder in seine Heimatgemeinde Günsbach im Oberelsaß zurückkehrt, studierte an der Universität Straßburg Philosophie und Theologie. Die Verbindung beider Gebiete ist für ihn stets selbstverständlich geblieben; und die Werke, die er ihnen gewidmet hat, schienen ihm eine brillante akademische Laufbahn zu eröffnen. Sie zeigen seinen Weg als theoretischer Denker in klassischer Deutlichkeit. Im philosophischen Bereich verschafft er sich Klarheit über die „Religionsphilosophie Kants" (1899), über den „Verfall und Wiederaufbau der Kultur" (1923), über die Verbindung von „Kultur und Ethik" (1923) und schließlich über „Die Weltanschauung der indischen Denker" (1935), und er läßt uns durch seine prägnante und aufrüttelnde Darstellung an den Erkenntnissen teilhaben: Die theoretische Philosophie der Welt- und Lebensbejahung läuft stets auf eine Ethik hinaus. Denn wer lebt, kann ohne Selbstwiderspruch keine andere Ethik als die der Ehrfurcht vor dem Leben haben. Diese Überzeugung ist, wie jede andere wertvolle Überzeugung, für Schweitzer irrational — sie ist enthusiastisch. So ist es durchaus möglich, daß ein voraussetzungsloser Vernunftdenker, für den sich Schweitzer als Kulturphilosoph durchaus hält, gerade weil auch er letztlich aus irrationalen Überzeugungen lebt, den Zugang zum Glauben nicht verschüttet findet. Deshalb kann er auch als gelehrter Theologe bestehen. Er gewinnt dem für den Glauben fundamentalen „Abendmahlsproblem" (1901), dann der Geschichte der theologischen Entwicklung „Von Reimarus bis Wrede" (1906), der „Geschichte der paulinischen Forschung" (1911), der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (1913), der Erörterung über „Das Christentum und die Weltreligionen" (1924) und schließlich der „Mystik des Apostels Paulus" (1930) neue und wichtige Seiten ab. Zum Zusammenhang von Philosophie und Theologie sagt Schweitzer selbst: „Welch' merkwürdiger Kreis! Das sich zu Ende denkende rationale Leben gelangt zu einem denknotwendigen Irrationalen." Der „Rationalismus" in Philosophie und Theologie wird von Schweitzer bejaht, weil er allein den Menschen zu dieser Peripetie gelangen läßt, wo das Rationale das

Irrationale fordert. Der Kulturkritiker erreicht dabei eine Grenze der nicht-engagierten Philosophie, der Religionswissenschaftler eine Grenze der Theologie des bloßen Worts. Denn das Irrationale, das alles Leben bestimmt, fordert gerade mehr als die Haltung des gelehrten, „uninteressierten" Betrachters oder als die Attitüde des neugierigen, sich von den Verhältnissen tragenlassenden Weltkindes. Mit Schweitzers gelehrten Leistungen könnte ein Lebenswerk erfüllt sein. Tatsächlich findet es bei Schweitzer eine Ergänzung in der gleichzeitigen, ganz außergewöhnlichen, anhaltenden wissenschaftlichen und nachschaffenden Beschäftigung mit der Musik — mit B a c h. Schweitzer gewinnt Beziehungen nach Berlin und Paris. Seit 1893 nimmt er Orgelunterricht bei dem berühmten Organisten von Saint-Sulpice, Charles-Marie V i d o r, ab 1898 dann bei der Elsässerin Marie J a ë l l und bei Isidor P h i l i p p. Als Organist der Bachgesellschaft gewinnt er Weltruhm. Seine Werke über Johann Sebastian B a c h (1905/1908), über „Deutsche und französische Orgelbaukunst" (1906), die Herausgabe der Orgelwerke B a c h s (1912/1914) sowie seine musiktechnischen Erörterungen über den „runden Violinbogen" (1933) bzw. über den bei der Bachinterpretation anzuwendenden Bogen (1950) sind, so verschieden sie in der Spannweite erscheinen, Standardwerke geblieben. Früh wird Schweitzer mit Romain R o l l a n d und Henri L i c h t e n b e r g e r, mit Adolf v o n H a r n a c k, Cosima und Siegfried W a g n e r bekannt. Seit 1899 ist er Vikar in Straßburg, außerdem dann Dozent der Philosophie (1901). Tätigkeiten, die er bis 1912 sorgfältig und ohne Unterbrechung ausübt. Natürlich wirkt Schweitzer zunächst ganz im Rahmen der soziologischen Möglichkeiten seiner Zeit. Die theoretische und praktische Betreibung der Philosophie, Theologie und Musik legt davon Zeugnis ab. Trotzdem tritt der Gegensatz von vorurteilsfreiem Phänomenbewußtsein und überzeugtem Verantwortungsbewußtsein hervor. Den Sachen zugewandt leben und dem Gewissen folgen ist zweierlei.

Schweitzer gibt seiner ganzen Wirksamkeit eine Wendung, als er sich entschließt, das als richtig Erkannte und Erfühlte nicht Theorie bleiben zu lassen. Wie es dem Musikwissenschaftler Schweitzer nicht genügte, eine bestimmte Bachauffassung zu vertreten, ohne sie nachschaffend zu demonstrieren, so genügt es dem Theologen Schweitzer nicht, Demut zu fordern und Liebe zu predigen. Demut ist, w e n n sie ist, nur in der demütigen Aufopferung da . . . eine Liebe, die sich nicht zur tätigen Nächstenliebe aufschwingt, bleibt ohne Leben . . . die heilende Tätigkeit des Arztes, sei sie um den individuellen oder um den sozialen Organismus bemüht, verlangt Diagnose u n d The-

rapie. Die ganze Krankheit der modernen Kultur scheint für Schweitzer darin ihre Ursache zu haben, daß sich der Mensch nicht mehr für das einsetzt, was ihm selbst, dunkel vielleicht, als seinsollend vorschwebt. Der Philosoph und der Christ Schweitzer will ein tätiges Bekenntnis ablegen, weil der Mensch heil und ganz nur dann ist, wenn er seine Maßstäbe lebt. Die tätige Demut, die tätige Liebe, die tätige Hilfsbereitschaft, die tätige Heilung ist dann auch das Mittel für die Krankheit der Kultur.

Pfingsten 1896 gelobt sich Schweitzer, noch zehn Jahre der wissenschaftlichen und musikalischen Vervollkommnung zu widmen. Dann soll die Zeit der praktischen Ausbildung anfangen; und zwar soll sie der unmittelbaren Hilfsmöglichkeiten wegen medizinische Ausbildung sein. Schweitzer beginnt sie tatsächlich 1906 und verfolgt sie sieben Jahre lang. Die Spezialisierung auf Tropenkrankheiten läßt dabei in etwa bereits die künftigen Absichten durchblicken. Im übrigen bleiben die Jahre bis 1913 mit theoretisch-wissenschaftlichen Arbeiten randvoll angefüllt. Als Schweitzer den Entschluß faßt, im französischen Äquatorialafrika das Werk christlicher Nächstenliebe und humaner Verpflichtung zu beginnen, ist er in der Lage, alle Voraussetzungen zu erfüllen, die die Erreichung des selbstgesteckten Zieles allein möglich machen kann. Schweitzer ist jetzt die Persönlichkeit geworden, die das als recht Erkannte unter Beweis stellen kann. Die Anerkennung des vielschichtigen wissenschaftlichen Werks, die Bewunderung für die musikalischen Leistungen, die Faszination des Publikums durch Predigt und Vortrag: all das gibt einen moralischen Rückhalt ohnegleichen. Hinzu kommt das Bewußtsein, medizinisch-technisch gerüstet zu sein. Schweitzer ist entschlossen, die zum Fließen gebrachten materiellen Mittel ganz für die Ermöglichung seines humanitären Zieles in Lambarene am Ogoue-Fluß zu verwenden. Weil das Gewissen den Einsatz der ganzen Persönlichkeit aus wirklich gespürter Verantwortung verlangt, kommt es zu dieser menschlichen Tat. Der Philosoph und Theologe Schweitzer kennt die biblisch geforderte Liebe und Demut nicht nur, sondern er beweist sie, indem er sich seit 1913 den „ärmsten unserer Brüder" in ärztlich-helfender Tätigkeit widmet.

Der auf seine Freiheit so erpichte Mensch des 20. Jahrhunderts, der leben als sichausleben versteht, verkrampft sich in dem Augenblick, wo sich das Gewissen meldet, das er eigentlich konsequenterweise auch als Lebensphänomen ernst nehmen müßte. Und er reagiert mit falschen Tönen, wo ihm von anderer Seite Gewissen demonstriert wird. Der nüchtern-effektvolle Kunstgriff ist alt: wo die direkte Ver-

lästerung oder Verketzerung aus konventionellen Gründen gerade nicht mehr angeht, wird zum Verfahren der Entlarvung gegriffen. Jedes nicht-naturalistische, nicht-biologische, nicht-materiell gesetzliche Phänomen wird durch „Sublimierung" als „Überbau"-Erzeugnis erklärt und dann als e i g e n t l i c h nun doch wieder naturhaft decouvriert; und dabei decouvriert sich doch nur der Mensch, der diese Erklärung gibt. Eine vorzüglich menschliche Tat wird nicht als Zeichen glücklich-möglicher Humanität genommen und anerkannt, sondern als aus e i g e n t l i c h „egoistischen" Gründen zustandegebracht „entlarvt". Alle Termini von der „Geltungssucht", der „Überkompensation", dem „Machtkomplex" über das „Ressentiment" bis zur mauvaise foi werden dabei ins Spiel gebracht. Die mildeste Form der naturalistischen Entwertung einer spirituellen Anstrengung ist ihre psychologische Herleitung. Im konkreten Fall heißt das: es ist völlig uninteressant, ob der tätig helfende Mensch Schweitzer vielleicht auch „menschliche", „eigenwillige", „schwierige" Seiten hat oder nicht. Psychologisierung, Decouvrierung und Entlarvung erreichen das in Rede stehende Phänomen gar nicht. Und auch dem ideologischsten Materialisten ist es längst möglich festzustellen, daß das beim Denken benötigte Gehirn nicht das Denken ist . . . wo das Vorhandensein von Gehirn doch evidenterweise nicht das Denken garantiert. Güte, Verantwortung, Liebe sind so auch nicht e i g e n t l i c h nur Natur und müssen zum rechten Verständnis bloß auf die physiologischen, materiellen, ökonomischen Verhältnisse zurückgeführt werden. Das Leben, das Schweitzer bejaht, ist nicht die nackte Natur, das pure Leben. Es ist das Leben, das einer Idee lebt. Diese Idee gibt es nicht im Wolkenkuckucksheim: das Leben bejaht sich im echten Sinne nur, wo es nicht nur die gerade eben vorliegende Lebenserscheinung bejaht, sondern wenn es zu dem Leben „ja" sagt, das Kern dieser singulären Lebenserscheinung ist: zum Leben selbst und zum Willen zum Leben. Diese Bejahung aber wird allein in der Ehrfurcht vor j e g l i c h e m Leben manifest. Das Gewissen verhilft zur Respektierung dieser Ehrfurcht; hier im Gewissen geht es um die Würde des Menschen, der nicht kalkulierbares Objekt und robotartiges Instrument sondern „selbst einer" ist.

Ein anderer Aspekt zeigt folgendes: Das Elsaß, das nach 800 Jahren deutscher Zeit 1681 zum ersten Male den Herren wechselte, und das dann in immer schnellerem Rhythmus 1871, 1918, 1940 und 1944 mit den Wechselfällen des deutsch-französischen Verhältnisses hin- und hergeworfen wurde, hat in Albert Schweitzer den Mann hervorgebracht, der über bestehende Gegensätze dadurch hinweggeht, daß

er auf beiden Seiten an das Gute appelliert und auf beiden Seiten mit den Menschen arbeitet, die guten Willens sind. So baut er, der seine meisten Werke (nur nicht den ersten B a c h und nicht das opusculum über die Bachinterpretation) zunächst deutsch hat erscheinen lassen, sein Urwaldhospital im französischen Gabun auf. Während des ersten Weltkrieges wird er als elsässischer Deutscher 1917 zwangsweise aus Lambarene entfernt und in Frankreich interniert; als elsässischer Franzose kann er 1924 in den Tropenurwald Äquatorialafrikas zurückkehren. Seine Auffassungen sind von alledem unberührt geblieben. Seit dieser Zeit ist Schweitzer immer wieder nur zu kürzeren Aufenthalten nach Europa heimgekehrt. Mit dem „Dritten Reich" hat der „Doktor" nichts zu tun. Er besucht es nicht; und von 1939 bis 1948 bleibt er ganz in Afrika. Die Mittel, die er als Autor, Redner und Künstler mobilisieren kann, widmet er dem Ausbau seines humanitären Werkes, und meist auch all das, was ihm vom Goethepreis (1928), vom Frankfurter Friedenspreis (1951) und vom Friedensnobelpreis (1953) zufließt. In Lambarene hilft er denen, die bedürftig sind — hilft er, d i e Schäden nach Kräften wiedergutzumachen, die die moderne gewissenlose Zivilisation Menschen zugefügt hat, die ihr nicht gewachsen sind.

In Schweitzers Haltung wird ein philosophisches und ein theologisches Erbe lebendig. Wie steht es denn mit dem recht verstandenen Guten des platonischen Sokratikers? P l a t o n s Idee des Guten ist nicht nur wie alle anderen Ideen nur causa exemplaris sondern auch causa existentialis. Und wenn alle Ideen, die das Gute je nach einer Seite hin zur Vollkommenheit ausprägen (womit sie zugleich so sind, wie sie sein sollen), im Gang der menschlichen Erfahrung zunehmend sinngerechter angeeignet werden, so genügt genau dies hinnehmende Erfassen für die Idee des Guten bei P l a t o n deshalb nicht, weil s i e allein eben ihrem Sinne nach causa existentialis ist. Das heißt, zu diesem ihrem Seinssinn gehört der Charakter des Schöpferischen, und an i h m hat tatsächlich v e r s t e h e n d e n Anteil im Sinne echter Methexis nur der, der das, was hier sein soll, auch ausübt. Da gibt es kein bloß theoretisches Verstehen und Aufsichberuhenlassen: das dokumentierte wirkliche Verstehen, das hier Anspruch auf diese Bezeichnung erheben darf, wird durch die Teilhabe am Seinssinn des Agathon, der eben Ins-Dasein-Rufen oder Schöpferischsein bedeutet, bezeugt. Das Wesen des Agathon, sein Eidos, ist nur dann richtig erfaßt, wenn die erfassende Teilhabe sich n i c h t in einer zu nichts verpflichteten Theoria erschöpft, sondern mit dem Vollzuge dessen, was da als das schöpferisch Gute wirklich erfaßt ist, „in der Wahrheit

steht". Und für den Theologen gilt mit Bezug auf das Wort Gottes Ähnliches: Mögen in der Bibel „Geschichten" erzählt werden, so ist es doch nie der bloße „Mythos", der Bericht, der Geschichtsverlauf als solcher mit den geschehenen Ereignissen, der wichtig ist, sondern es soll doch bei Gelegenheit und aus Anlaß dieser Historien das Kerygma vernommen werden — das also, was der die Geschichten belebend-beseelende Logos bezweckt und besagt. Die historischen Ereignisse, von denen die biblischen Geschichten berichten, können so, wie sie je gewesen sind, nicht wiederhergestellt werden. Dennoch kann ich, wenn ich vom Appell betroffen worden bin, hören, was Gott mit den so berichteten vergangenen historischen Ereignissen meint und sagen will. Die biblischen Geschichten besitzen gerade nicht nur einen aussagenden Sinn mit Bezug auf etwas, was ist oder war: es wohnt ihnen vielmehr eine appellierende Bedeutung inne, indem der göttliche Logos als göttlicher hier genau sagt, was sein soll. Und wer nicht hört, was sein soll, geht an dem vorbei, was Gott etwa mit Kreuz und Krone Christi ausdrücken will. Das Kerygma zu hören, fällt uns zu als Menschen, weil an uns der Anruf ergeht. Wir haben ihm vernehmend nachzukommen, wenn wir tatsächlich ein Verständnis manifestieren wollen. Denn zum Verstehen und zur sinngemäßen Auslegung des Verstandenen gehört es h i e r gerade, dem Forderungscharakter gerecht zu werden, der im Ereignis des Wortes Gottes liegt. Der Logos soll Fleisch werden . . . Genau diese platonische Methexis an der Idee des Guten lebt Schweitzer, genau diesen Anspruch des christlichen Wortes, des Kerygma, hört Schweitzer. Hierin liegt seine paradigmatische Kraft.

Denn: Die Verantwortung, die wir hic et nunc lebenden Menschen haben, die wir nie von uns werfen können, ist die, auf den Anspruch des Lebens zu hören. Aus Ehrfurcht vor dem Leben und aus Verantwortung für das Leben kann das Leben auch aufgeopfert werden. Der Dienst am Leben läßt alle hybriden Bemühungen um eine biologische Höherzüchtung, um eine Auslese des gesündesten Lebens erst als das deutlich werden, was sie sind: Perversionen der Humanität. Wenn es richtig ist, daß mit dem 20. Jahrhundert der Nihilismus aufkommt, dann ist es nicht minder richtig, daß der Lebensphilosoph N i e t z s c h e , der Elitemensch und Vitalaristokrat, sein Wortführer ist. Die prätentiöse Lehre von der Umwertung aller Werte aus dem jeweils stärksten Leben heraus findet ihre wirkliche Grenze nicht an einer neuen L e h r e : Das Leben ist der Güter höchstes nicht, denn es kann um des Lebens willen in die Schanze geschlagen werden, wenn die Ehrfurcht vor dem Leben es bestimmt. Das naturhaft-biologische

Leben bedeutet nicht alles, wo es aus Liebe, aus Verantwortung, aus Gewissen aufgeopfert wird. Das ist die Lehre, die Schweitzer Nietzsche und allen, ach, so realistischen wertfeindlichen Modernen erteilt: nicht vita sondern veneratio vitae! Es ist die Lehre, die dem Nihilismus von dem gegeben wird, der sich seinem Gewissen gemäß für das einsetzt, was mehr ist als Leben: Ehrfurcht. Wenn das Nihilistische, Materialistische, Unhumane noch heute eine Gefahr ist, dann deshalb, weil der Mensch Beispiele auf sich zu beziehen verlernt hat.

Wer Schweitzers Lebensanschauung ins Auge faßt und den Anspruch nicht vernimmt, der hat — modern gesprochen — wohl eine „sachliche", aber keine „existentielle" Interpretation geleistet. Die sachliche Interpretation zielt mit dem Sachverstehen auf die Herstellung des logisch kohärenten, einsichtigen Zusammenhangs der Dinge und Ereignisse ab. Hier geht es um irgendwie Seiendes, das wieder eingefangen werden soll. Existentiell ist die Leistung, wenn einem einsichtig gewordenen Anspruch Genüge getan wird. Faktum und Erscheinung stehen auf der einen, Faciendum und Entscheidung auf der anderen Seite. Freilich: wie ideal sich die Forderungen ausnehmen und wie hart sich im Raume die Sachen stoßen, davon hat Schweitzer auch berichtet. Die Aufzeichnungen „Zwischen Wasser und Urwald" (1922) und die „Mitteilungen aus Lambarene (1924/27) vermitteln ein eindrucksvolles Bild. Das ändert nichts daran, daß Schweitzer ein blindes Schicksal, widrige Umstände oder den Zufall nicht anerkennt. Es geht um die eigene Entscheidung. Sie erfolgt jedoch nicht in „heroischem Trotz". Und so stehen sich nochmals Kulturoptimismus und Kulturpessimismus gegenüber. Oswald Spengler hat in seinen absichtlich provozierenden Thesen über den „Untergang des Abendlandes" nach dem ersten Weltkriege das absehbare Ende der sogenannten abendländischen Kultur aus dem morphologischen Vergleich der historisch überschaubaren Entwicklungen von acht Groß- und Hochkulturen prophezeit. Die Erstarrung des Zivilisationstodes zeigt sich gleichermaßen in Philosophie, Theologie, Wissenschaft, Kunst, Technik, Organisationsform, Rechtssystem, Erziehung und Wirtschaft. Spengler hat damit den Widerspruch aller derer wachgerufen, die dem von ihm illusionslos geschilderten „Stadium des historisch-psychologischen Skeptizismus" angehören. Unabhängig davon, daß Toynbee später mit schwächeren Kräften, im Detail vorsichtiger, endlich Mode geworden, die kulturmorphologische Arbeit fortsetzt, ist hier zu fragen, was denn der Kern der ursprünglichen spenglerschen Position jenseits aller Polemiken ist. Zunächst scheint es doch

so, als ob Spengler und Schweitzer die Auffassung teilen, daß die große systematische Zeit der abendländischen Kultur mit der Zivilisationsgesellschaft zuende geht. Schweitzers Skepsis in bezug auf die Möglichkeit, einen Sinn in der Welt zu erkennen, ist notorisch. Seine Kulturphilosophie sagt ja gerade, daß eine philosophische Begründung der optimistischen Weltanschauung jetzt und nie möglich ist. Aber: Spengler zieht aus seinem historisch-morphologischen Vergleich der Kulturen und aus dem Fatalismus einer naturalistischen Lebensphilosophie die Konsequenz des heroischen Pessimismus. Er läßt für den Menschen, der sich der Entwicklung realistisch bewußt geworden ist, nichts gelten als die Haltung des heroischen Trotzes. Nüchtern und illusionslos haben wir uns mit der Dekadenz zum Termitendasein abzufinden, unserer eigenen trostlosen Rolle bewußt, aber auf unserem Platze ausharrend wie jener römische Soldat, den man beim Ausbruch des Vesuv von seinem Posten abzulösen vergaß und der, der Sinnlosigkeit des Ganzen gewiß, blieb ... Spengler und Schweitzer sind sich einig in der Bankerotterklärung der Versuche um eine Begründung der Weltanschauung optimistischer Observanz. Das Denken kann sie nicht leisten. So bleibt Spengler bei der Beschreibung der lebendigen Kulturen und bei der Hinnahme des Geschehens stehen: amor fati. Schweitzer kümmern die Formen des Lebens kaum, mächtig aber die Ansprüche, die es stellt. Wenn das Leben will, daß das Leben sei, dann muß es auch die Mittel wollen, die das ermöglichen: veneratio vitae.

Schweitzers Erinnerungsbücher „Aus meiner Kindheit und Jugendzeit" (1923), „Aus meinem Leben und Denken" (1932), „Afrikanische Geschichten" (1936) und „Ein Pelikan erzählt aus seinem Leben" (1950) fangen Aspekte einer Lebensanschauung ein, die nicht leicht ist. Aber wer zu ihr nicht gelangt, fällt nur in eine Welt zurück, die, wenn man nicht schönfärben will, mit Schweitzer etwa so beschrieben werden muß: „Wir leben in einer Periode der Rechtlosigkeit. Leichtfertig produzieren die Parlamente rechtswidrige Gesetze. Die Staaten gehen mit ihren Untertanen mit Willkür um, ohne Rücksicht auf Erhaltung irgendeines Rechtsempfindens. Menschen gar, die in die Macht eines fremden Volkes geraten, sind vogelfrei. Man achtet weder ihr natürliches Recht auf Heimat, noch auf Freiheit, noch auf Wohnung, noch auf Besitz, noch auf Erwerb, noch auf Nahrung, noch auf irgendetwas. So ist bei uns der Glaube an Recht vollständig verwüstet ..." Aus dieser Erkenntnis zum tätigen Bekenntnis zu kommen, erscheint auch einem Mann wie Schweitzer nicht einfach. Wer ein Gewissen hat, lebt tausend Tode mehr. Der große alte Mann,

der vielfache doctor honoris causa, der doch stets der, manchmal vielleicht ungeduldig-autokratische, „Urwalddoktor" bleibt, ist ein Beispiel erst geworden. Aber das Beispiel lebt als Beispiel nur eigentlich dann, wenn es nachgeahmt wird. Ein ermutigendes Zeichen ist es, wenn die Schweitzersche vorbildliche Tat Nachfolge findet. Sie findet eine Antwort in dem südamerikanischen Kontinent, wo ein alemannischer Landsmann des „Doktors", der Lörracher Theodor B i n d e r, das ideale Beispiel Schweitzers aufnimmt. Er setzt sich und die aus Peru, den USA und Deutschland fließenden Mittel humanitärer Verantwortungsfreudigkeit für das 1957 gegründete Urwaldhospital im peruanischen Pucallpa am Rio Ucayali ein, das mit Recht den Namen Albert Schweitzers trägt. Hier wird nicht argumentiert und räsonniert, das Leben kehrt zur Übereinstimmung mit sich selbst zurück — wer Augen hat zu sehen, der sehe, wer Ohren hat zu hören, der höre: veneratio vitae!

Nicht jeder Mensch kann, intellektuell oder moralisch, Anfänge setzen. Er kann aber versuchen, in Resonanz zu leben. Das heißt, er kann sich bemühen, dem Sinn der Wirklichkeit gerecht zu werden, die Tatsachen u n d Beispiele zeigt. Er soll dies a l l e s, und nicht nur Tatsachen in sich aufnehmen. Jeder muß deuten, was ihm begegnet. Im verstehenden und Verständnis bestätigenden Leben macht er dann sichtbar, wer er eigentlich ist. Im wirklich bekundeten Verständnis legt sich der Mensch aus. Ob er also Schweitzer folgen will, stellt im tieferen Sinne a u c h ein Problem des Verstehens, ein hermeneutisches Problem dar. Denn: H e r m e s, der Bote des Z e u s und Verkünder des Willens der Götter, der von sich sagen kann hermeneuo, interpreto, ich lege aus und verkünde, hat der Hermeneutik als der Lehre vom Auslegen-, Deuten- und Verstehenkönnen den Namen gegeben. Hermes logios unterzieht sich seiner Aufgabe mit Beredsamkeit; aber es ist nicht der Wortreichtum, der ihn jeweils das Ziel der Verständigung erreichen läßt, sondern das Vermögen, in jeder Lage den Sinn der Botschaft, die er zu überbringen hat oder die er verkündigen soll, genau den Absichten der durchaus nicht immer wohlwollenden Auftraggeber entsprechend u n d doch der Einsicht der Angesprochenen gemäß verständlich zu machen. So findet und erfindet er in jeder Lage die rechten Möglichkeiten; und für den Menschen ist ein Hermaion dann ein glücklicher Fund überhaupt. Jedes Artefakt des Geistes kann, wenn nur der ihm innewohnende Sinn verstanden oder der Anruf vernommen wird, die Selbstauslegung des Einzelnen befördern. Der glückliche Fund aber wird in jeder Begegnung mit dem Guten liegen. Jede Tat kann da Symbol sein.

Wir müssen uns nur von ihr ansprechen und bewegen lassen. So ist das Lebenswerk Albert Schweitzers und der Hinweis darauf in gleicher Weise Anlaß, zu uns selbst zu kommen. Die Zeit hat den Kairos nicht genutzt. Sie soll ihn nutzen.

MISCELLANEA

ASCÈSE et PAUVRETÉ dans la DOCTRINE KARAÏTE

Presque toutes les religions imposent ou recommandent à leurs fidèles des privations, des mortifications, des pénitences et l'humilité dont le but est de fortifier la liberté de l'âme ou de la purifier, de limiter les désirs naturels et de les soumettre à certains idéaux considérés comme élevés. Aux différentes époques et dans les différentes religions, certaines pratiques varient tant dans leur nature que dans leur intensité. Parfois ces obligations sont peu nombreuses et leur accomplissement n'est pas très pénible. En revanche, dans certaines religions, leur nombre est relativement élevé et constitue des peines réelles et dures qui leur donnent un caractère ascétique[1]). Tel est surtout le cas de certaines grandes religions orientales qui refusent d'attacher une importance quelconque au corps[2]).

Dans les religions monothéistes, l'ascèse ne prend tout son développement qu'à une époque assez tardive. La Bible fait bien parfois mention de l'ascèse, mais elle ne l'encourage pas pour elle-même[3]). Le développement de la doctrine biblique a abouti au Talmud où l'on ne trouve que de rares traces d'ascétisme[4]).

---

[1]) Ascèse, Ascétisme, dans le Dictionnaire de spiritualité de Marcel Viller, tome I, Paris, 1937, p. 936—938; Asceticism, dans Encyclopaedia of Religion and Ethics de James Hastings, vol. II, Edinbourg, 1909, p. 63 sq.; Askese, dans Die Religion in Geschichte und Gegenwart, tome I, Tübingen, 1927, p. 570 sq., 574 sq.; 2⁰, Tübingen, 1957, tome I, col. 639 sq.

[2]) Asceticism, Encyclopaedia of Religion, II, p. 66; Askese, p. 571.

[3]) Ascèse, p. 961—962; Askese, p. 574; M. Lazarus, Die Ethik des Judenthums, Francfort s. le Main, 1898, p. 271—276; Asceticism, Encyclopaedia of Religion, p. 65—66. On trouve de très nombreux exemples d'un ascétisme sévère chez certaines sectes samaritaines. Cf. J. A. Montgomery, The Samaritans, Philadelphie, 1907, p. 257—258, 263, 265. Cs. aussi: D. Schnurer, Die Samariter, dans Fundgruben des Orients-Mines de l'Orient, tome I, Vienne, 1809, p. 446; L. Wreschner, Samaritanische Traditionen mitgeteilt und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung untersucht, Berlin, 1888.

[4]) E. G. Hirsch, Asceticism, dans The Jewish Encyclopedia, vol. II 1902, p. 165—167; Kaufmann Kohler, Ascetics, dans la même encyclopédie, p. 167—169; Askese, p. 575; Lazarus, Die Ethik, p. 272—273; A. Cohen, Le Talmud, Paris, 1933, p. 288 sq.

Il est vrai qu'on rencontre chez les talmudistes, çà et là, à certaines époques, des personnes portées à l'ascétisme et ennemies des plaisirs du monde, mais l'attitude du judaïsme à ce sujet est parfaitement exprimée par Maïmonide quand il dit que l'ascèse non seulement n'est pas nécessaire, mais même constitue un péché. Cf. Asceticism, Encyclopaedia of Religion,

Une tendance plus accusée à l'ascétisme apparaît en Palestine au cours de la période pré-chrétienne, sous l'influence de doctrines étrangères, surtout celles du néo-pythagorisme et du mazdéisme. On rencontre aussi un ascétisme très marqué dans la doctrine de Philon d'Alexandrie, dans celles des esséniens et des thérapeutes. Le christianisme a suivi leur exemple et, après son émancipation du judaïsme, a développé l'ascétisme dans sa doctrine[5]). Mahomet semble avoir été hostile à toute espèce d'abstinence et de mortification, mais en définitive l'Islam n'a pas rejeté complètement l'ascétisme[6]).

Parmi d'autres religions monothéistes, la doctrine primitive du karaïsme était fortement imprégnée d'ascétisme. Le renoncement à la vie du monde pour pouvoir s'approcher plus près de Dieu caractérise les partisans des prédécesseurs d'Anan, Abou-Issa et Youdgân qui sont nettement des ascètes[7]). Dans cette phase du développement du karaïsme qui commence à partir du VIIIe siècle, cet esprit d'ascétisme est dominant.

---

p. 66, 99; Kohler, Ascetics, p. 168. Le philosophe juif du XIIe siècle, Judah Halévi s'exprime à ce sujet de la façon suivante: «L'usage prédominant parmi nous est de ne pas se séparer du monde ni de détester la vie . . ., mais d'aimer le monde et la longue durée de la vie». Cf.: J. Buxtorf (éd.), Liber Cosri, Bâle, 1660, p. 153. La règle générale du rabbinisme est que «chacun rendra compte dans la vie future de toute joie légitime qui lui a été offerte, et qu'il a refusée d'une manière ingrate». Cf. Hirsch, Asceticism, p. 167.

[5]) Ascèse, p. 960, 961—963 sq.; Asceticism, Encyclopaedia of Religion, p. 66 sq.; K. Kohler, Ascetics, p. 167.

[6]) Le Koran, sourate LVII, verset 27, traduction de A. Kasimirski, tome II, Paris, 1952, p. 172 et note 1; A. J. Wensinck, Rahbānīya, dans l'Encyclopédie de l'Islam, tome III, 1936, p. 1180; I. Goldziher, Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam, dans la Revue de l'histoire des religions, tome XVIII, 1888. p. 192 sq. Nous remercions M. M. Hamidullah de nous avoir aimablement donné des renseignements à ce sujet et de nous avoir indiqué cette bibliographie.

I. Goldziher indique que, malgré l'attitude de Mahomet, déjà certains milieux de la première communauté musulmane semblaient manifester une tendance aux pratiques ascétiques, qui, dit-il, aurait été inspirée par le christianisme. Cf. De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam, dans la Revue de l'histoire des religions, tome XXXVII, 1898, p. 314. Ne vaudrait-il pas mieux en rechercher plutôt l'origine tout simplement chez les premiers chrétiens (judéo-chrétiens) très ascétiques et qui, comme Renan l'a montré, ont grandement influencé la doctrine de l'Islam? Cf. à ce sujet de nombreuses références dans l'Histoire des origines du christianisme de Renan; cf. aussi H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen, 1949, p. 342. Comme ces judéo-chrétiens sont étroitement liés à la Communauté de la Nouvelle Alliance, cela conduirait à des conclusions intéressantes sur la diffusion des idées esséniennes. Cf. à ce sujet notre communication La Communauté de la Nouvelle Alliance et le karaïsme, présentée le 21 septembre 1954 au XVIe Congrès de l'Institut International de Sociologie tenu à Beaune (France).

[7]) Kohler, Ascetics, p. 168; Th. Haarbrücker (éd.), Religionspartheien und Philosophen-Schulen, tome I, Halle, 1850, p. 255—256; A. Harkavy, Istoričeskie očerki karaimstva (extrait de la revue Voskhod), St-Pétersbourg, 1897, p. 14—19; S. Poznański, Anan et ses écrits, dans REJ, tome XLIV, 1902, p. 178—179; L. Nemoy, Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity, dans HUCA, vol. VII, 1930, p. 382—383.

Déjà les dénominations que les karaïtes s'appliquaient autrefois à eux-mêmes révèlent de telles tendances. Ainsi, ils aimaient à s'appeler les gens qui gémissent et qui soupirent[8] (à cause des péchés de ce monde), ce qui donne une idée de leurs dispositions d'esprit. Parmi les autres noms, ayant un lien avec le concept d'ascèse, et que se donnaient les karaïtes, on peut citer par exemple: dal[9] (indigent) et yatom[10] (orphelin). Mais un terme surtout est intéressant, c'est celui d'ani[11] (soumis, pauvre) qu'ils empruntèrent à la Bible, où il avait pris une nuance religieuse et était devenu synonyme de pieux, particulièrement dans les Psaumes[12].

C'est également cette signification religieuse donnée au mot pauvre qui, d'après N. Wieder, aurait décidé de l'introduction dans la liturgie karaïte du psaume 102, intitulé La Prière du Pauvre. Ce qui est plus significatif encore, c'est le fait que la récitation de ce psaume dans la liturgie karaïte soit précédée d'un exorde en dix versets, dans lequel reviennent quatorze fois les termes ani et evion (pauvre). Ce fait, dit Wieder, met particulièrement en lumière le terme de pauvre figurant dans l'en-tête du psaume 102, pour attirer l'attention des fidèles sur le caractère de ce psaume, et il est en même temps le signe de l'importance accordée à l'épithète pauvre dans les milieux karaïtes[13].

La pauvreté pour les karaïtes n'était pas un idéal abstrait, car elle était réellement pratiquée autrefois par la plupart d'entre eux, et était, selon Daniel al-Ḳūmisī, un de leurs traits les plus connus[14]. Cette pauvreté, délibérément choisie, fut surtout la caractéristique des ascètes karaïtes qui faisaient abandon de tout ce qu'ils possédaient pour y vivre. Ces ascètes aimaient à se désigner sous le nom d'avel[15]. Ainsi les désignations utilisées par les karaïtes pour eux-mêmes peuvent jeter une lumière sur leur idéologie et leur manière de vivre, qui sont toutes les deux marquées d'une ascèse profonde qui s'est répandue dans tous les domaines de leur vie.

---

[8] Une expression tirée du livre du prophète Ezéchiel (IX 4) Cf. S. Schechter, Fragments of a Zadokite Work, Cambridge, 1910, p. LX; A. Harkavy, Anan, der Stifter der karaïschen Secte, dans Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, tome II, Berlin 1899, p. 121.

[9] Commentaire du livre du prophète Osée par Daniel al-Ḳūmisī, publié par J. Mann, Texts and Studies, vol. II, Ḳaraitica, Philadelphie, 1935, p. 79.

[10] Lettre de Turquie de Joseph Beghi (XVIe siècle), publiée par J. Mann, Texts and Studies, vol. II, p. 305. Cf. aussi o. c. p. 1472—1473.

[11] Lettre de Joseph Beghi, l. c. et p. 304; Commentaire de Daniel al Ḳūmisī, l. c.; lettre de 1776 des karaïtes d'Istamboul, Texts and Studies, vol. II, p. 346; S. Pinsker, Likute Kadmoniot, Vienne, 1860, Supplément, p. 106.

[12] A. Gelin, Les pauvres de Yahvé, Paris, 1953, p. 29 sq.

[13] N. Wieder, The Qumran Sectaries and the Karaites, dans JQR. vol. XLVII, 1956—1957, p. 287—288.

[14] I. Markon, Daniel al-Kumisi, ein karäischer Schrifterklärer des IX. Jahrhunderts, dans Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, tome 8, 1927, p. 26.

[15] I. Jost et A. Geiger sont d'avis que ce mot avel doit être prononcé abil (ce qui est parfaitement autorisé par sa graphie) à la manière du mot arabe al-abil signifiant "ascète" (ou encore "moine"), d'où il aurait tiré son origine et qu'on a ensuite confondu avec le mot hébreu avel («attristé», «affligé»). Cf.: I. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, tome II, Leipzig, 1858, p. 352; A. Geiger, Karäische

On aperçoit cette tendance ascétique tout d'abord dans la vie sexuelle. Les paroles de Dieu "croissez et multipliez-vous" (Gen. I 28) sont commentées comme étant une bénédiction, et non pas un commandement[16]. Ensuite, les karaïtes considèrent que le but du mariage ne consiste que dans la conservation du genre humain, d'où la défense des rapports avec la femme enceinte ou la nourrice[17]. De ce même principe sur la restriction des relations sexuelles proviennent les défenses de rapports du mari avec sa femme les jours de fête et de repos hebdomadaire[18], et d'autres défenses encore[19].

Un autre genre de mortification consistait en de fréquentes prières au cours de la nuit, prières qui, autrefois, avaient lieu toutes les semaines[20]; en dehors de celles-ci, d'autres prières nocturnes ont lieu encore à certaines époques, dont notamment celles précédant les jeûnes[21]. Ces jeûnes sont fréquents actuelle-

---

Litteratur, dans Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, tome II, 1836, p. 99, note. J. Fürst n'accepte pas cette explication. Cf. Geschichte des Karäerthums. Von 900 bis 1575 der gewöhnlichen Zeitrechnung, Leipzig, 1865, note 670, page 84.

Rappelons que le mot avel possède également une analogie avec le mot syriaque abîl (ou abîla) signifiant «moine» ou «anachorète». Au sujet de ce mot nous trouvons dans le dictionnaire de R. Payne Smith (Thesaurus Syriacus, tome I, Oxford, 1879, p. 15) l'explication suivante: «Anachoretas Syri lugentes appelant», «monachi, monialesque qui poenitentiae causa in eremum secedunt, abdicatisque saeculi deliciis perpetuo luctu occupantur». Cf. aussi notre communication La Communauté de la Nouvelle Alliance et le karaïsme. Aussi est-on autorisé à considérer que l'épithète karaïte avel est en rapport avec l'observation faite il y a déjà longtemps au sujet d'un penchant des anciens karaïtes pour la vie monacale. C'est E. Deinard qui a attiré l'attention sur ce fait, dont M. Kagan a estimé l'importance. Cf. Meerev ad Orev, tome I, Vilno, 1904, p. 284.

On considère d'habitude que ce terme avel désignait exclusivement les ascètes karaïtes résidant à Jérusalem et qui avaient pris le deuil à cause de la destruction du Temple. On les appelait particulièrement avele Zion, expression tirée du livre du prophète Isaïe (LXI 3). Mais on connaît également d'autres personnes qui portaient ce titre d'avel, bien qu'elles demeurassent loin de Jérusalem, par exemple un auteur bien connu du XII^e siècle, J. Hadassi «ha-Avel» résidant à Byzance, et même au XVIII^e siècle il existait en Lithuanie des personnes qui se l'appliquaient. Cf. Mann, Texts and Studies, vol. II, p. 43, 1270, 1305; R. Mahler, Karaites, New York, 1947, p. 379.

[16] Aharon ben Eliahu (de Nicomédie), Sefer Keter Torah, Eupatoria, 1866, f. 19 B; J. Mann, Early Karaite Bible Commentaries, dans JQR, nouvelle série, vol. XII, 1921—1922, p. 439.

[17] L. Nemoy, Al-Qirqisānī's Account, p. 385, 387; A. Harkavy, Zikhron larišonim (Studien und Mittheilungen, VIII^e partie), St.-Pétersbourg, 1903, p. 155.

[18] Al-Qirqisānī's Account, p. 334, cf. aussi Vetus Testamentum, vol. II, 1952, p. 348.

[19] Telle est par exemple la défense des rapports sexuels dans la journée, et, d'une manière générale, de leur fréquence, etc. Cf. Al-Qirqisānī's Account, p. 385—391; Harkavy, Istoričeskie očerki, p. 47; Id., Zikhron larišonim, p. 140.

[20] I. Jost, o. c., p. 312.

[21] Cf. Livre des prières karaïtes, tome I et III. Cf. aussi Ph. Birnbaum (éd.), The Arabic Commentary of Yefet ben 'Ali the Karaite on the Book of Hosea, Philadelphie, 1942, p. XXX, J. J. L. Bargès, R. Yapheth Abou Aly Ibn-Aly Bassoriensis

ment et ils étaient encore plus nombreux et plus longs autrefois. C'est ainsi qu'un des jeûnes durait même 70 jours; et, parmi de nombreux autres, tous les septièmes jours du mois[22]). De plus, on limitait la quantité de nourriture qu'on pouvait prendre, et certains défendaient même complètement la consommation de la viande et des mets recherchés[23]).

La maîtrise des besoins physiques par un effort spirituel se révèle dans l'attitude des anciens karaïtes en face des maladies du corps, car, s'il est naturel qu'on veuille les guérir, ce ne doit être qu'au moyen des forces spirituelles. Et, se fondant sur les paroles de Dieu: "C'est moi, le Seigneur, qui te guéris" (Exode XV 26), les anciens karaïtes interdisaient tous les soins médicaux, car d'après eux seule la foi permettait d'obtenir la guérison[24]). On renforçait toutes ces prescriptions rigoureuses[25]) et on les imposait même à partir du plus jeune âge; certains auteurs karaïtes exigeaient que l'accomplissement de toutes les prescriptions religieuses fût obligatoire pour les enfants à partir de l'époque où ils pouvaient parler[26]).

Ce même esprit ascétique se révèle également dans la façon dont ils se vêtaient, préférant porter des vêtements de couleur sombre[27]). Pareillement les anciens karaïtes refusaient tous les titres distinctifs, même scientifiques, et cet esprit ascétique subsistait jusque dans la mort, car ils poussaient l'humilité au point de n'inscrire sur les pierres tombales, ni les titres du défunt, ni même bien souvent son nom[28]).

Une conséquence directe de l'application logique par les karaïtes de ces doctrines et de cette conception de la vie a conduit à la formation chez eux d'un groupe de véritables ascètes qui se séparaient du monde[29]), cependant la majorité des karaïtes, tout en pratiquant un sévère ascétisme, n'y renonçait pas pour autant et suivait en cela les avis de leurs théologiens, qui recommandaient

---

Karaitarum Doctoris sapientissimi in Canticum canticorum commentarium arabicum, Paris, 1884, p. 46, 189.

[22]) Al-Qirqisānī's Account, p. 385; Harkavy, Istoričeskie očerki, p. 45; Id. Zikhron larišonim, p. 130.

[23]) Al-Qirqisānī's Account, p. 394; Harkavy, Istoričeskie očerki, p. 43—44; Id. Zikhron larišonim, p. 133; I. Markon, Daniel al-Kumisi, p. 27; Birnbaum, o. c., p. XXX; P. Jung, Über des Karäers Jephet arabische Erklärung des Hohe liedes, Göttingen, 1866, p. 32. Yephet ben 'Ali, un auteur karaïte du Xe siècle, exige que personne ne dépense pour sa nourriture plus de 15 drachmes anciennes par an et qu'on ne mange pas plus de deux pains d'orge par jour, l'un le matin, l'autre le soir, sans aucun assaisonnement, sans aucune boisson, ni mets sucré. Cf. Ph. Birnbaum, The Arabic Commentary, p. XXXI.

[24]) Harkavy, Istoričeskie očerki, p. 47; Id., Zikhron larišonim, p. 148.

[25]) Anan interprétait les lois toujours dans le sens le plus rigoureux. Cf. S. Poznanski, Karaites, dans Encyclopaedia of Religion and Ethics de J. Hastings, vol. VII, Edinbourg, 1914, p. 663 A.

[26]) Al-Qirqisānī's Account, p. 387.

[27]) I. Jost, o. c., p; 378.

[28]) I. Jost, o. c., 381; R. Mahler, Karaites, p. 373—374; nos articles: Communauté karaïte d'Istamboul, dans Vetus Testamentum, vol. VI, 1956, p. 310; Les Khazars. Problèmes et controverses, dans la Revue de l'histoire des religions, tome CLII, 1957, p. 191.

[29]) Cf. plus haut, note 15, page 375.

de s'adonner à l'étude de la Loi et de vivre du travail de ses mains. En même temps ces théologiens stigmatisaient le commerce, la richesse et le luxe[30].

Qui a pu inspirer aux karaïtes cet esprit d'ascétisme qui s'est enraciné profondément dans leur doctrine et a exercé une énorme influence sur son développement? Ce n'est certes pas la Bible, car elle n'est pas précisément très encline à l'ascétisme. Cet ascétisme est avant tout, et principalement, d'origine essénienne.

Déjà bien avant les découvertes dans la région de la Mer Morte qui ont rappelé l'existence de la Communauté de la Nouvelle Alliance (les esséniens) et son rôle dans l'histoire du monothéisme, on se rendait compte qu'il y avait des liens entre cette communauté et le karaïsme, qui apparaît maintenant comme le successeur de l'essénisme[31]. On s'apercevait nettement, malgré l'insuffisance de la documentation qu'on possédait à cette époque, de l'influence de l'ascèse essénienne sur celle des karaïtes. Entre autres traits communs, des épithètes que les karaïtes ajoutaient à leurs noms, yatom, dal et ani, évoquaient les premiers successeurs des esséniens, les ébionites[32], pour lesquels l'ascèse et la pauvreté étaient les vertus principales[33]. Un autre vocable: les gens qui gémissent et qui soupirent, par lequel se désignaient les karaïtes, comme nous l'avons déjà dit, était également employé d'une façon typique par les membres de la Communauté de la Nouvelle Alliance[34], ce qui permet d'établir la continuité entre ce groupement et les karaïtes.

De son côté M. Kagan, qui a attiré l'attention sur la vie monacale des anciens karaïtes, considérait que leur inclination pour ce genre de vie pouvait être due à l'influence essénienne[35]. C'est également chez les esséniens que Kaufmann Kohler voyait l'origine des prescriptions karaïtes concernant l'ascèse sexuelle et leur rigorisme dans l'observation des jours de repos[36].

De même, d'autres traits ascétiques du karaïsme, comme les jeûnes, les prières nocturnes et la pauvreté, ont leur équivalent chez les esséniens[37]. Les recherches à ce sujet ne sont, en vérité, qu'à leur début, mais on relève constamment de nouveaux traits de parenté entre la doctrine et les usages de la Communauté de la Nouvelle Alliance et ceux des karaïtes, plus particulièrement dans les questions touchant l'ascèse.

Bien que les influences esséniennes soient celles qui aient eu le plus d'importance, elles n'ont probablement pas été les seules à avoir contribué à la formation des conceptions ascétiques des karaïtes. Il est très probable que d'autres doctrines, venant des Indes ou de l'Asie Centrale, ainsi que des chrétiens ou des

---

[30] J. Mann, Early Ḳaraite Bible Commentaries, dans J Q R, nouvelle série, vol. XII, 1921—1922, p. 496; A. Marmorstein, Diršot Daniel al-Kūmisī, dans Zion, vol. 3, 1928—1929, p. 36 (D'après Mann, l'auteur de ce passage ne serait pas Daniel al-Ḳūmisī, mais un autre auteur karaïte anonyme. Cf. Texts and Studies, II, p. 18); J. Mann, A Tract by an early Ḳaraite Settler in Jerusalem, dans J Q R, nouvelle série, vol. XII, p. 280 (par suite Mann a identifié l'auteur de ce tract avec Daniel al-Ḳūmisī. Cf. Texts and Studies, II, p. 5); Commentaire du livre du prophète Osée par Daniel al-Ḳūmisī, dans J. Mann, Texts and Studies, II, p. 77.

[31] Cf. notre communication La Communauté de la Nouvelle Alliance et le karaïsme.

[32] Mahler, o. c., p. 379.

[33] Cette qualité se retrouve même dans leur nom qui provient du mot ebion signifiant pauvre.

[34] Fragments of a Zadokite Work, p. LX et p. 19, ligne 12.

[35] Article publié vers 1878, réimprimé dans le recueil Meerev ad Orev, tome I, Vilno, 1904, p. 284.

[36] The Jewish Encyclopedia, vol. VII, 1904, p. 446—447.

[37] Plus de détails à ce sujet sont données dans notre communication La Communauté de la Nouvelle Alliance et le karaïsme.

musulmans, ont pu avoir quelque influence sur le karaïsme, et réciproquement. Il n'existe, à l'heure actuelle, presque pas d'études sur ces questions. Il en est de même pour le problème de l'analogie entre l'ascétisme des karaïtes et celui des différentes hérésies chrétiennes du Moyen-Age en Europe[38]).

Le karaïsme, né dans un esprit d'ascèse, se développe avec succès quand cet esprit domine et que sa pratique est véritablement suivie, ce qui a lieu jusqu'au XIII^e siècle environ. Mais quand, à partir de cette époque, cet idéal vient à s'obscurcir et sa pratique à être délaissée et que ce pseudo-rationalisme qui triomphe de nos jours lui est substitué, alors commence la décadence du karaïsme. Dans différentes régions, cette décadence est plus ou moins rapide selon le degré de résistance que ces communautés opposent à cet esprit prétendu rationaliste.

Toute étude sur l'essence du karaïsme, sur les causes de ses succès et de sa décadence, ne saurait être faite sans tenir largement compte du rôle qu'y a joué l'ascétisme[39]).

ASKESE UND ARMUT IN DER KARÄISCHEN LEHRE

RESÜMEE

Die Askese ist stark in die karäische Lehre eingedrungen. Bereits die Bezeichnungen, die die Karäer ehemals auf sich anwandten, weisen solche Tendenzen auf. Sie nannten sich gerne: Diejenigen, welche seufzen und jammern[1]) (über die Sünden dieser Welt), die Waisen, die Bedrückten, die Armen. Letzterer Ausdruck hatte schon in der Bibel eine religiöse Färbung angenommen und wurde auch als Bezeichnung für die „Frommen" gebraucht; aus diesem Grund wurden mehrere Texte, die die Armut verherrlichen, in die karäische Liturgie eingeführt.

Diese freiwillig gewählte Armut charakterisierte besonders die karäischen Asketen, die als Awel (oder Abil) bezeichnet wurden, und die sich vollständig von der Welt abgeschlossen hatten. Die Lebensweise jener Karäer, welche sich nicht völlig von der Welt zurückgezogen hatten, war dennoch stark von einer entsagungsvollen Askese durchdrungen; dies ging so weit, daß sie Handel, Reichtum und Luxus bekämpften.

Die Askese der Karäer erstreckte sich auf alle Gebiete ihres Lebens. Der Geschlechtsverkehr ist beschränkt, die — oft nächtlich stattfindenden — Gebete sind ausgedehnt, das Fasten häufig, der Genuß von auserlesenen Gerichten ist verboten und die Menge der erlaubten Nahrung begrenzt. Die Beherrschung des Körpers durch eine geistige Anstrengung zeigt sich in der Ablehnung jeder ärzt-

---

[38]) R. Mahler a relevé certains points communs entre l'ascèse karaïte et celle des vaudois, des cathares, des bogomiles, etc. Cependant, en suivant la méthode du matérialisme historique, il explique ce fait par l'influence de conditions économiques et sociales analogues (?). Cf. Mahler, Karaites, Chapitre 11, p. 410 sq. On peut se demander si les choses se présentent réellement de cette façon et si l'on ne devrait pas plutôt parler d'une influence karaïte. Rappelons que certaines de ces hérésies (les passagiens, par exemple) avaient de si nombreuses ressemblances avec le karaïsme que l'on a pu les désigner tout simplement sous le nom de «karaïtes chrétiens». Cf. L. I. Newman, Jewish Influence on Christian Reform Movements, New York, 1925, p. 271, 290, 515. D'autre part, certains auteurs trouvent des analogies entre les passagiens et les ébionites. Cf. P. Alphandery, Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle, Paris, 1903, p. 169—170.

[39]) La présente étude a été communiquée au XVIII^e Congrès de l'Institut International de Sociologie tenu à Nuremberg en Septembre 1958.

[1]) Ezechiel IX 4.

lichen Hilfe; die Heilung einer Krankheit darf nicht anders als durch die Kraft des Glaubens vorgenommen werden.

Der asketische Geist zeigt sich ebenfalls in der Bevorzugung dunkler Gewänder.

Schon von Kindheit an mußten sich die Karäer diesen religiösen Vorschriften unterwerfen.

Ehrentitel wurden nicht anerkannt und die Demut so weit getrieben, daß auf Grabsteinen kein Titel, oft nicht einmal der Name des Verschiedenen genannt wurde.

Die Quelle dieses asketischen Geistes darf nicht in der Bibel gesucht werden. Wenn die Heilige Schrift diesen Geist auch anerkennt, so besteht sie jedoch nicht darauf; er ist vielmehr essenischen Ursprungs.

Schon lange vor der Entdeckung der Handschriften des Toten Meeres war man sich darüber klar, daß Beziehungen zwischen der Gemeinde des Neuen Bundes (Essener) und dem Karäertum bestanden; diese Verbindung ist jetzt durch neue Funde bestätigt worden.

Neben den essenischen können natürlich noch weitere Einflüsse auf das Karäertum bestehen, und umgekehrt kann das Karäertum auch andere religiöse Strömungen beeinflußt haben. Es wäre ebenfalls interessant, den karäischen Einfluß auf verschiedene christliche Ketzereien des Mittelalters in West-Europa und Rußland zu untersuchen.

Der für das Karäertum bezeichnende asketische Geist blühte in Zeitaltern der allgemeinen Entwicklung auf und nahm in Zeiten des Verfalls ab.

Simon Szyszman

RECENT BRITISH PUBLICATIONS III

The first volume to be considered in this survey is concerned with eschatology, and in particular with the eschatology of the Fourth Gospel[1]). Published originally in Swedish in 1950, it is now made available in its English dress to a wider circle of readers, and it is to be hoped that it may exercise the influence which it deserves. The author admits that much has been done in Johannine studies in the intervening years, and lists the more important works in his preface, but affirms that he has found no cause to change his opinions on any essential point.

The germ of the theory here presented may be found in a quotation from Kümmel on p. 84: 'If St John's eschatology is related only to the individual then we are faced with mysticism, not real eschatology. If, however, the Johannine eschatology is rooted in the doctrine of the Church, in her life, her confession and her orders, then being concerned with a community and with the experience of this community, it will be true eschatology.' Noting that while studies have been made of the eschatology of the Synoptics and of Paul it has proved more difficult to deal with the Fourth Gospel, Corell suggests that this is because eschatology has traditionally been connected with apocalyptic, and urges that true eschatology is concerned primarily not with the salvation of the individual but with that of the community as a whole. 'The Johannine eschatology will remain misunderstood or a matter of doubt until we discover the "collective", that is the Church, in the Fourth Gospel.'

The first chapter presents the problem, indicates the chief marks of the Church, defines the peculiar character of eschatology, and outlines the connection between Church and eschatology. The second chapter examines Church and Ministry in the Fourth Gospel, the third the liturgy, and the fourth deals

---

[1]) Alf Corell: Consummatum Est. London, S.P.C.K., 1958, X, 240 pp. 25/—.

with eschatology and the Church in detail. The fifth chapter seeks confirmation of the conclusions reached by examination of some important theological conceptions of the Gospel in the light of the preceding investigations, while the sixth is devoted to the idea of election and includes a survey of the history of exegetical investigation of this question from Heracleon to Bultmann. The whole is rounded off by a brief epilogue, and a bibliography of some twenty-four pages.

It is not to be expected that a book on so burning an issue will command immediate assent, but this study certainly provokes reflection. It would be an interesting and no doubt profitable exercise to compare it in detail with the recent work of J. A. T. Robinson[2]), who maintains a view which Corell by implication rejects. Some misprints have been noted, especially in accents and breathings. The English is occasionally curious, but the translation on the whole is good. In the section on 'King and People' it may be felt that the effort to draw parallels between the Gospel and the ritual pattern of the King ideology is rather strained, while the exegesis is sometimes uneasily 'typological'; but these points do not affect the general argument of a book which must prompt a fruitful reconsideration of important aspects of the Johannine theology.

Dr J. N. D. Kelly has followed up his study of the early Christian creeds[3]) by writing a volume on early Christian doctrines which will surely find its place as a standard work[4]). Observing in his preface that the last English manual on the subject was published half a century ago, and that since then important advances have been made, he modestly states as his object that of providing an outline account of theological development in the Church of the fathers. In view of this limited purpose, no attempt has been made 'either to define the intrinsic nature of orthodoxy or to assess the impact of Hellenism on the original Gospel'. Dr Kelly confines himself to exposition of the doctrines, but he fulfils his task with an admirable clarity and it would be difficult to find a better introduction. Especially useful are his occasional summaries of the development, which show precisely in what respect the teaching of one father marked an advance on that of his predecessors. References to modern authors are generally avoided, but there is abundant quotation of the original sources (usually in English), which should lead the student to study the texts for himself. Book-lists appended to each chapter provide material for further study.

The book is divided into three main parts, with an epilogue of thirty pages and a detailed index which will greatly facilitate reference (although 'allegory' must be sought under Alexandria). The three chapters of Part I, devoted to Prolegomena, deal respectively with the Background, Tradition and Scripture, and the Holy Scriptures. The last takes up the questions of the Canon and the inspiration of Scripture, and contains a particularly good discussion of Typology and Allegory. Part II is concerned with the pre-Nicene theology, and deals in five chapters with the doctrine of the Trinity, the beginnings of Christology, man and redemption, and the Christian community. Here in each case the development is traced from the Apostolic Fathers through the Apologists and Irenaeus down to the third century. The starting-point is deliberately placed at the close of the first century, excluding the New Testament, not only because the latter is itself a distinct and specialised field of study but also because 'the difference of atmosphere becomes immediately apparent as one crosses from the apostolic to the post-apostolic age'.

As might be expected, the longest section of the book is Part III, in which, after a chapter on the Nicene Crisis, the development of the major doctrines is traced down to the fifth century when the Council of Chalcedon in 451 'saw

---

2) J. A. T. Robinson: Jesus and His Coming. London, S.C.M., 1957

3) J. N. D. Kelly: Early Christian Creeds. London, Longmans, 1950.

4) J. N. D. Kelly: Early Christian Doctrines. London, A. & C. Black, 1958, XI, 501 pp. 30/—.

the curtain drop on the Church's first great doctrinally creative period'. In discussing the aftermath of Nicaea Dr Kelly, while recognising that the detail belongs to Church history, thoughtfully provides a 'bird's-eye view' of the chief phases in the fluctuating debate. Each doctrine is discussed separately and systematically, with a judicious use of cross-references in regard to themes already treated, and it is perhaps in this section that the advances are most clearly to be seen. The discovery of new evidence, for example, has prompted some revision of opinion in regard to the Christology of Theodore of Mopsuestia and the teaching of Nestorius. Dr Kelly does not enter into detailed controversy, but indicates the points on which there is difference of opinion. If on occasion he frankly goes against the majority of scholars his case is so lucidly presented and so well argued as to command the most careful consideration. Finally the epilogue on the Christian Hope deals with the development of eschatology and the doctrine of the life everlasting. Altogether this is a book to be kept at hand for constant reference. Only the familiarity born of prolonged use will fully reveal its merits.

The title of Prof. Alan Richardson's latest book[5] should not be allowed to deceive the prospective reader. Modestly described as an introduction, it is in fact a comprehensive survey of the thought of the New Testament which extends to 387 pages and may well claim a place beside the theologies of Bultmann and of Stauffer. That Bultmann's work is at one point roundly dubbed 'heretical' does not mean that Richardson writes from a conservative standpoint, in the conventional sense of the word. The liberals of one generation are apt to become the conservatives of the next, and Richardson professes to represent a new radicalism 'by the side of which the liberal orthodoxy of the recent past (including that of the form critics) appears decidedly conservative', yet which paradoxically can accept much that the old liberalism felt itself compelled to abandon. In short, his approach (in conformity with some modern trends) is theological rather than historico-critical.

New Testament theology is defined in the preface as 'the framing of an hypothesis concerning the content and character of the faith of the apostolic Church, and the testing of this hypothesis in the light of all available techniques of New Testament scholarship'. Over against those theologies which 'profess as a matter of "objective" history to trace the evolution ("history-of-religion") of Christianity', Richardson takes as his principle of interpretation that of historic Christian faith, and seeks to defend the thesis that this enables us to present a more coherently and rationally satisfying 'history' than liberal-humanist or existentialist principles. 'A proper understanding of Christian origins or of New Testament history is possible' he says, 'only through the insight of Christian faith'. Acceptance of the apostolic witness to Christ's Lordship and to his resurrection makes better sense of the historical evidence than any other hypothesis. The mind behind the New Testament reinterpretation of the Old Testament theology of redemption was that of Jesus himself, although it was only after the resurrection that the clues he left began to shape themselves in the minds of the apostles into a coherent pattern.

Obviously a brief review cannot do justice to such a book. Even to list the sixteen chapters, to say nothing of their various subdivisions, would leave no space for appraisal. Foot-notes are few, and there is little detailed discussion of the views of other scholars, but a glance at the two-page index of authors will show the author's range of reading. Biblical passages are abundantly cited, and fully indexed (23 pages!) and in addition there are indexes of subjects and of Greek, Hebrew and Aramaic words.

There are of course points on which some will wish to differ. One who

---

[5] Alan Richardson: An Introduction to the Theology of the New Testament. London, S.C.M. Press, 1958. 423 pp. 30/—.

stands in the tradition of Calvin and Knox would deprecate some rather disparaging references to post-Reformation sectarianism, although he would commend the author for finding the early Church so Presbyterian. But Richardson goes on to develop a case for the Anglican position, arguing that the developing tradition of church order was also 'inspired' by the Holy Spirit. Again, there are points of interpretation on which another view is at least possible, if not indeed more probable than the one he offers. At times he seems to lean unduly towards the typological theories of the school of A. M. Farrer, but in the main the book is a clear and straightforward presentation of New Testament doctrine.

It was once very wisely said that the test of a theology is whether it will preach, and Richardson himself declares that if this book does not help in the task of preaching the faith of Jesus Christ in the second half of the twentieth century, it will have failed in its purpose. It may be said without hesitation that the book quite admirably meets the test. If here and there one may feel obliged to differ on points of detail, the dominant impression left by the volume as a whole is a sense of the power of the Gospel. From some theologies it is difficult to understand the spread of early Christianity; this one supplies the answer.

The last book to be mentioned in this survey may be more briefly dealt with, since it is already something of a classic. As the author says, it is unusual for a book like this to be reprinted after thirty years, and without extensive rewriting, but Prof. Cadbury's 'The Making of Luke-Acts'[6] has seemed both to himself and others a useful study, and no other work in the interval has covered the same ground. It is therefore now re-issued, with a few corrections and one or two references in the second preface. Many will be glad of the opportunity to obtain a work long out of print, and perhaps not easily accessible. The remarkable thing is that so much seems so modern: whether Cadbury was ahead of his time, or our progress has not been so fast as we are sometimes inclined to think, this book is by no means out of date and has much to teach its readers. *R. McL. Wilson*

MAX SCHELER UND DAS PHILOSOPHIEREN *

Da eine „Rezension" der einzelnen Bände der mit außerordentlicher Sorgfalt herausgegebenen gesammelten Werke Max Schelers als ein anachronistisches Unternehmen erscheint, ist die Frage erlaubt, welche Bedeutung das opus Schelers heute für das Philosophieren hat. Sie liegt darin, daß Scheler nie der Versuchung erlag, um eines Systems willen zu philosophieren. Seine geistige Vitalität war stets größer, seine Bereitschaft zur Aufgabe einer für sein stürmisches Weiterdenken nicht mehr haltbaren Position immer stärker als der Wille, zu einer abgerundeten, in sich geschlossenen Schulphilosophie zu gelangen. Er ist deshalb nicht einzuordnen, nicht einmal innerhalb seiner einzelnen Phasen. In diesem Sachverhalt liegt die Stärke, aber auch die Schwäche seines nicht nur differenzierten, sondern auch diffusen Wesens. Gewiß hat Nikolai Hartmann recht, wenn er in seinem Nachruf auf Scheler (1929 Kantstudien) davon spricht, daß „das Ringen und Vorwärtsdrängen dieses Lebens und Denkens ein einzig großes, unentwegtes, in jedem

---

[6] H. J. Cadbury: The Making of Luke-Acts. London, S.P.C.K., 1958. XII, 385 pp. 18/6.

*) zu „Gesammelte Werke" hggb. v. Maria Scheler, Francke-Verlag Bern 19
„Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (Bd. II)
„Vom Umsturz der Werte" (Bd. III)
„Vom Ewigen im Menschen" (Bd. V)

Schritt echtes philosophisches Wahrheitszeugnis" gewesen sei, — aber in solchem Lob der „inneren Konsequenz der Wandlung" und „der hohen Kunst fortschreitenden Umlernens" liegt eben auch die sehr persönliche Relativität der Schelerschen Erkenntnis begründet. Indessen liegt für den Mitphilosophierenden gerade in dieser unerhörten Variationsbreite und großen Farbigkeit der Reiz der Scheler'schen Motive und ihrer Behandlung. Er nimmt — besonders in seinen religionsphilosophischen Abhandlungen — ein Thema auf und bringt das Motiv intentional und diskursiv in immer neuen Abwandlungen. Schelers Philosophieren ist emotional, — philosophisches Leben ist für ihn nicht ein Begriff, sondern eine fast dionysisch erlebte und erlittene Wirklichkeit, eine ins Unermeßliche strömende und im Strömen sich fortwährend erhöhende Aktion, in deren Aufgang alles feste Sein erst gebildet wird, und in deren Niedergang es zum Gesetz erstarrt: erst „wo Leben erstarrt, türmt sich das Gesetz". (Umsturz der Werte S. 314).

„Philosophie aus der Fülle des Erlebens, des Lebens heraus" — darauf kommt es Scheler an; von hier aus findet er auch seine übrigens meisterhaft geschriebene Stellung zu Nietzsche, Dilthey und Bergson. Wir erwähnen es hier, weil uns dieser Satz das Grundmotiv des Schelerschen Philosophierens zu sein scheint, das selbst in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen immer durchklingt. Zugleich liegt hier die Begründung für den kaleidoskopartigen Charakter seiner Erkenntnisse, der durch die Verwandlungen jener Fülle ebenso bedingt ist wie die daraus lebende, sich dynamisch anpassende Interpretation des Denkens.

Das Philosophieren setzt nach Scheler eine persönliche Grundhaltung voraus, die den philosophischen Akt ermöglicht, indem eine im natürlichen Weltanschauen ursprünglich gelegene Hemmung beseitigt und der Kontakt des Geistes mit dem Reich des eigentlichen Seins hergestellt wird. Denn — so die Phänomenologie — wo ein Akt da ist, ist wesensnotwendig auch ein intentionales Objekt vorhanden. „Alle Phänomene gliedern sich in die Korrelation von Akt und Objekt des Aktes." Der von Scheler als Anfang alles Philosophierens gesetzte Grundactus ist nichts anderes als der von Plato mit „Bewegung der Flügel der Seele" und später mit dynamis bezeichnete Urakt, dessen Wesen eros ist. Philosophie = Liebe zum Wesenhaften.

Scheler wiederholt Plato mit der Definition, daß es eines Gesamtaktes des Kerns der Person bedürfe, der in der natürlichen Weltansicht und allem in ihr auch fundierten Wissensverlangen nicht enthalten sei, und daß dieser Akt sich in einem Akt des Einsehens vom Wesen einer bestimmt charakterisierten Liebe begründe. Die Grundhaltung, von der die Rede war, besteht also im Akt der liebegerichteten Teilnahme des Kerns einer endlichen Person am Wesenhaften aller möglichen Dinge*).

Hier erhebt sich die Frage nach der Philosophie als Erkenntnis und damit das entscheidende Problem, inwieweit die Möglichkeit einer Teilnahme des menschlichen Seinskernes am „Absoluten" im philosophischen Akt nach der Schelerschen Lehre gegeben ist. N i m m t der Mensch in actu am Absoluten, Ewigen teil, weil er an ihm teilh a t ? Zugleich ist dies die Frage nach der Philosophie als Erkenntnis. Scheler, der „den Kern des Augustinismus von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreien will", argumentiert folgendermaßen: die Philosophie der Griechen sah ihr Ziel in der Teilnahme am Wesenhaften, die allein den Philosophen offenstand. Der Gehalt des „Urwesens" war ihnen unendliches Wissen des Wissens. Mit dem Einbruch des Christentums in die antike Welt wurde der Gehalt des Urwesens zu einem „unendlichen actus schöpferischer und barmherziger Liebe" verwandelt. Damit aber verändert sich auch die Art der Teilnahme am Urwesen, die jetzt nicht mehr ein Mit-sein schlechthin ist, sondern in einem Mitvollzug jenes actus des Urwesens besteht. Der Urgehalt des Urwesens ist Allliebe — nicht mehr Wissen; die Art der Teilnahme der Person ist also Mitte — Lie-

*) Vgl. K. K a n t h a c k „M. Scheler — zur Krisis der Ehrfurcht". In guter Interpretation des Emotionalen in Schelers Person und Philosophie werden hier wesentliche Aspekte aufgezeigt.

ben — nicht mehr Erkenntnis. Kraft ihres eigenen Prinzips muß sich die Philosophie selbst begrenzen und gegebenenfalls „die Vernunft einer anderen Wesensform der Teilnehmung am Urwesen" zum Opfer bringen, — d. h. sich als ancilla des Glaubens als des objektiven Gehaltes bekennen. Dies deshalb, weil mit Christus als der Person, die zuletzt und am stärksten am Urwesen teilnahm, ein unmittelbareres Teilnehmen am Urwesen im Glauben an Christi Worte möglich und nötig sei als auf dem Wege der Philosophie. Der Philosoph muß sich demgemäß dem Heiligen bewußt unterordnen. Zwar hat das Urwesen verschiedene Urgehalte, — und je nach dem spezifischen Urgehalt richtet sich die Form der Teilnahme —, aber mit der Erscheinung Christi könne von einem Kern aller Urgehalte gesprochen werden, eben der barmherzigen Liebe.

Diese Lösung, die Schelers noch starkes Ringen um die Identität seines Philosophierens mit dem katholischen Gottesbegriff zeigt, führt ihn nur scheinbar aus dem Vorwurf der Ketzerei heraus. Die Frage, wie sich Vernunfterkenntnis mit der Offenbarung in eine Übereinstimmung bringen lasse, bleibt bestehen, auch wenn die Priorität des Glaubens vor dem Wissen (und damit natürlich der Kirche vor der Philosophie) gesetzt wird.

Konsequent lehnt Scheler es ab, die Erfahrung der Gottheit allein auf eine objektive Offenbarung zu gründen. Im Menschen ist vielmehr mit der Artung seines geistig persönlichen Seelengrundes — die typisch phänomenologische Psychologie übrigens — eine Kontaktmöglichkeit mit der Gottheit gegeben.

„So ist jene natürliche, allgemein mit der Konstitution des menschlichen Geistes und seiner Daseinsform selbst schon gegebene Offenbarung, die wir zwischen spontaner und mittelbarer Vernunfterkenntnis und positiver Erfahrung in Stifterperson eben als ein drittes Erkenntnisprinzip vom Übersinnlichen in die Mitte stellen."

„Geist- persönlicher Seelengrund" — wer weiß, daß Scheler ein Schüler Rudolf Euckens war, wird bei dieser Formulierung den idealistischen apriori-Begriff als naheliegend vermuten. Aber an diesem Punkt zeigt sich nun — in analogisch und psychologisch m. E. nicht auflösbarer Denkweise — eine sehr eigentümliche Auffassung. Auch der personalistische Geistesbegriff Schelers wird nämlich metaphysisch begriffen. Scheler scheidet streng zwischen Geist und Sein. Das Subjekt Mensch wird auf eine rein rezeptive Haltung reduziert, jede erkenntnismäßige Eigentätigkeit wird geleugnet. In genauer Umkehr des Kantischen und Fichteschen Erkenntnisprinzips, das dem Subjekt umfassende Funktionen zuweist, wird der Bereich des Objektiven ungeheuer ausgeweitet, Res, das Ding, die Sache, das Phänomen, sind die Träger des apriorischen Gehaltes. Das Subjekt ist nicht schöpferisch und kann nur in der Hingabe an die Gegenstände zur Wesensschau kommen. In der theistischen Wertordnung Schelers ist diese kontemplativ passive Rolle des Philosophen ein entscheidender Bestandteil seiner von der Metaphysik her begründeten Anschauung. Schelers Berufung auf die Mystik erscheint angesichts der Passivität des Subjekts fragwürdig, diejenige auf Augustin falsch.

Freilich: Scheler ist ein dynamischer Denker. Glaubt sein Interpret, eine „Position" des Philosophen festgestellt zu haben, so wird er dadurch überrascht, daß Scheler, oft schon im nächsten Abschnitt, das Kaleidoskop seines Philosophierens etwas dreht und dadurch eine andere Ein-Sicht entsteht. Doch scheint mir die Kontinuität des Schelerschen Ringens um die Adäquatheit seiner formulierten mit seiner erlebten Philosophie in dem Prozeß zu liegen, den er in den Bestimmungen des Verhältnisses des Absoluten (und der objektiven Wertwelt) zum Menschen (und der subjektiven Erlebens- und Erkennensfähigkeit) vollzieht. Dieser Prozeß vollzieht sich grob in der Wandlung der Schelerschen Philosophie vom Theismus zu einer Immanenz-Theologie, im einzelnen in seinen differenzierten psychologischen und anthropologischen Erkenntnissen. Die Einbeziehung des Emotionalen in das Philosophieren und seine Priorität vor der Erkenntnistheorie führen Scheler zu der Behauptung, daß die individuelle Struktur des Menschen seine Philosophie bestimmt. Das ist im Grunde die Absage an die Metaphysik im stoisch-neuplatonischen Sinne und damit an eine Gotteslehre, die auch die katho-

lische Theologie weithin bestimmt. Diese Konsequenz hat Scheler jedoch, soweit wir sehen, nicht formuliert. Wie verlorene Blöcke finden sich hinsichtlich seiner Gottesauffassung auch in den späteren Schriften noch Definitionen, die in klarem Widerspruch zu seiner entwickelnden Philosophie des Lebensvorganges stehen. Es ist müßig, die Frage zu stellen, ob der Katholik Scheler in einer späteren Systematik seine „Theologie", die Gott als ens realissimum, als den Ruhenden, bloß Absoluten sieht, vollends den Erkenntnissen des Philosophen Scheler angepaßt hätte. Ein entscheidender Gewinn für das Philosophieren ergibt sich aus dem Schelerschen Gesamtwerk daraus, daß er dem Gefühl einen legitimen Platz in der Philosophie eingeräumt hat, ohne es psychologisch zu isolieren. Es ist die mystische Urmacht, die das Sein begründet und selbst Sein ist. In diesem Sein findet sich der Mensch irrational mit Gott verbunden, sofern er liebt. Vor der Mystik in klassischem Sinn bewahrt den Emotionalisten Scheler die Aufgabe, die er dem Verstand zuschreibt. Sie besteht — so sekundär die Erkenntnis gegenüber der liebenden Hingabe an das Intentional-Objekt ist — in der Notwendigkeit der Begriffsbildung zur Erforschung des Gefühlsurgrundes. Dabei ist der Verstand selbst emotional getrieben: sowie er sich verabsolutiert, verliert er die Fähigkeit zu anschaulicher Erkenntnis und verliert sich in leeren Abstraktionen. Die Folgerungen, die sich aus dem ontisch gesehenen Prinzip des Gefühls vor allem für die Ethik ergeben, sind außerordentliche; denn hier wird der imperativischen Sittenlehre eine echte Schranke gesetzt. Die neuerdings gestellte Frage, inwieweit sittliches Verhalten aus dem „rechten Gefühl" stammt und soweit nur moral-analogisch ist, ist von Scheler, ohne so gekennzeichnet zu werden, vorweggenommen.

Aber der Primat des Gefühls vor der Erkenntnis (die Rolle des Gewissens bleibt offen) ändert nichts an der Tatsache, daß Scheler im Bereich der theologia naturalis bleibt, die ihren ontologischen Ansatz in der antiken Metaphysik findet. Scheler sieht sehr richtig, daß die „Erkenntnis der Liebe" eine andere ist als die Erkenntnis des Verstandes. Aber indem er die Offenbarung der Liebe und des Glaubens zum Gegenstand der Verstandeserkenntnis machen will, gerät er wieder in die metaphysisch-spekulative Methode. Durch wissenschaftliche Erfassung des durch die Liebe erfahrenen Gegenstandes soll der Glaube zum Wissen erhoben und in eine Metaphysik umgeformt werden. Diese Theologie, in der Glaube Wesensschau ist, ist aber nur eine Theologie d e r Offenbarung, nicht eine solche a u s Offenbarung. Sie bleibt versuchte Aussage über ein „Absolutes", auch wenn in einem kühnen Brückenschlag dessen wesentlichste „Eigenschaft", die Liebe, in den Menschen selbst als supranaturale Grundbefindlichkeit miteinbezogen wird.

Schelers Versuch, die Metaphysik aus ihrer Jenseitigkeit zu befreien, entspringt dem natürlichen Bedürfnis des Menschen zur Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung; er führt aber aus dem circulus vitiosus nicht heraus, den Luther so existentiell als das große Mißverständnis der natürlichen Theologie darstellte. Die reformatorischen Begriffe Natur und Gnade, Schöpfung und Sünde haben hier ihren Platz mit der Lehre von der revelatio generalis. — Schelers Philosophieren bleibt im Grunde das erneuerte Bemühen, das Christentum als eine Höchstform menschlicher Religion in den Bereich verstehenden und mitteilbaren Wissens hereinzunehmen und es philosophisch zu legitimieren. Daß er die Frage so eindringlich und in immer neuen Formen gestellt hat, daß er sich nicht mit der einfachen Scheidung von Glauben und Wissen begnügte, bleibt sein Verdienst. Max Scheler ist für Philosophie und Theologie ein positives Ärgernis.

Friedrich Kreppel

DER ARZT, SEIN PATIENT UND DIE KRANKHEIT *

Unangefochten ist das Ansehen des Mediziners. Herz- und Hirnchirurgen sind bewunderte Magier der Epoche, ihr Prestige überflügelt das der Stars. Die medizinische Forschung hat das Argument des Erfolgs ganz auf ihrer Seite: Verlängerung der mittleren Lebenswartung, Schwinden der Säuglingssterblichkeit, besiegte Epidemien ... Wohl begegnet der Forscher immer undurchdringlicheren Problemen, wohl scheinen immer wieder unüberwindbare Grenzen ärztlicher Kunst erreicht, doch steigen noch immer die Erfolgsziffern stetig: der Bios ist manipulierbar geworden. Technik, Organisation sind Triebfeder des Aufschwungs. Gewiß spricht man auch von einer Krise der Medizin, meint damit aber zunächst nur das unbestreitbar untaugliche Sozialversicherungssystem, meint damit sozialoekonomische, technisch-finanzielle Schwierigkeiten. Neuerdings werden Nachwuchsprobleme brennend, werden Studienpläne diskutiert. Das Wort „Krise der Heilkunde" wird im Rahmen allgemeinen Krisengeredes überhört, wohl auch — gemäß dem Stile betriebsamer Kulturstützung, nie genau umrissen. Augenscheinlich wächst zwar die Kluft zwischen Klinik und Allgemeinpraxis, doch sind die Nekrologe auf den guten alten Onkel Doktor meistens nur von Sehnsucht nach dem Vergangenen bestimmt. Innerhalb des esoterischen Kreises der Medizin ist das Unbehagen im Wachsen: man brauchte eine neue Naturphilosophie, die Wertordnung ‚gesund-krank' ist aus der für unmittelbar gehaltenen Balance geraten, die Evidenzen sind geschwunden. Die alltägliche Sorge wird schließlich das Verhältnis Arzt-Patient genannt. Es vergeht keine Tagung, ohne daß Wandlungen dieser Relation beklagt werden würden, es ist gebräuchlich, die Gründe in soziologischen Strukturwandlungen zu suchen, man glaubt Kulturkritiken entwickeln zu müssen. Indessen begegnen sich in der Sprechstunde Hilfesuchender und Helfenwollender. Was geschieht in dieser Begegnung? Ist sie, diese millionenfach und seit Menschengedenken wiederkehrende Situation Wandlungen hinsichtlich Motive, Absichten, oder Änderungen der Bedeutung unterworfen? Ist ihr Wirkungsgrad tatsächlich ständig besser? Sind alle Hilfesuchenden krank, oder ist der Gang zum Arzt zu einer Frage des Konsums geworden? Schließlich: ist die Krankheit, ist die Beschwerde geschichtslos? Warum kann einem beträchtlichen Teil der Hilfesuchenden nicht geholfen werden, obwohl ihnen offensichtlich „kaum etwas fehlt"?

Dies ist der Hintergrund, dies sind die Anlässe jener Forschergruppe von einigen Dutzend freiwilligen Allgemeinpraktikern, die sich vor einigen Jahren in London unter der Leitung eines Psychoanalytikers zusammenfanden, um in der Form eines methodisch genau durchdachten Seminars ihre gemeinsame Überzeugung zu prüfen: eine Anzahl von Begegnungen zwischen Arzt und Patient scheitern, sie scheitern in einem Bereich jenseits der somatischen Medizin. Als Material diente die tägliche Praxis, als Fernziel schwebte der bessere Wirkungsgrad vor. Die methodische Struktur des Seminars war derart, daß die Arbeit den Namen „Forschungsvorhaben" wohl verdient — und wenn auch der Naturwissenschaftler dieses Wort verargen würde. Das Ziel ist so ungewöhnlich wie naheliegend: wer kümmert sich schon um Sprechstundeninterieurs methodisch — und was wäre vordringlicher? — Der Leiter des Arbeitskreises, *Michael Balint,* hat nun den Arbeitsbericht vorgelegt. Er überrascht mit Schlichtheit und Zurückhaltung. Der Versuchung, in kulturkritischen Essays sich zu verlieren, wurde widerstanden. Gegenstand der Untersuchung ist zunächst die Wirkungsweise des *Arztes als Arznei,* die Indikation, die Dosis, ja ich greife die vielleicht überanstrengte Metapher auf: seine Verpackung, sein Preis. Ausgangspunkt ist die Beobachtung,

* Michael B a l i n t : Der Arzt, sein Patient und die Krankheit. (The doctor, his patient and the illness; Pitman Medical Publishing) Ernst Klett, Stuttgart 1957, 456 pp.

daß 1/4 bis 1/3 der täglichen Patientur sich aus Menschen rekrutiert, die nach mehr oder minder langer Zeit, nach einer Unzahl von Untersuchungen, nach wiederholtem Arztwechsel, nach Klinikaufenthalten auf ihren Karteikarten und Begleitschreiben die diagnostische Eintragung „neurotisch", „neurasthenisch", „psychotisch" erhalten, d. h. nicht behandelt werden, weil ja ihnen „nichts fehlt".

Blenden wir uns ein: ein Patient geht zu seinem Arzt. Er klagt z. B. über Magenschmerzen, Appetitlosigkeit. Er hat sich — nehmen wir es an — einen Arzt ausgesucht, der im Rufe der Gewissenhaftigkeit, großen Wissens und glücklicher Hand steht — eine wahrhaft wünschenswerte Trias ärztlicher Qualifizierung! — wiewohl die Motive einer konkreten Arztwahl auch einer soziologischen Untersuchung bedürfen. Unser Patient erwartet natürlich etwas: allerdings wäre es voreilig zu meinen, er erwartete Arznei oder eine Untersuchung oder eine Überweisung! Jeder erwartet etwas anderes, mancher — gar nichts. Untersuchung? Nun man ist durch jahrzehntelange Gewöhnung bereit, diese hinzunehmen, man unterwirft sich gewissen Torturen gerne (andernfalls könnte man gleich zum anderen Arzt gehen, zu einem, der für die weniger lästige Methode der unbesehenen Erfüllung jeglichen Rezeptwunsches bekannt ist). Nun der Arzt „findet nichts". Keine organische Erkrankung!? darf er sich vertrauen, darf er ohne die Zaubertechnik moderner Diagnoseapparaturen überhaupt sich festlegen? Aufs erste wird er wohl so verfahren, er wird meistens ein Rezept schreiben (?) und den Patienten für den Fall, daß er nicht „genesen" sollte, wiederbestellen. Unser Patient kommt wieder. Nun wird man ihn zum Internisten überweisen, bald werden der Chirurg und der Orthopäde sich mit ihm zu beschäftigen haben, die Akten werden sich sammeln, und es kommt der Tag, daß es gesagt werden muß: „Nervensache", „seelisch bedingt". Wenn der Klient hierauf nicht beleidigt umkehrt und Betrachtungen über das Unvermögen der Mediziner anstellt, kommt er auch noch vielleicht zum Psychiater. Letzterer stellt dann eine mehr oder weniger knappe Diagnose, z. B. Organneurose. Nun wissen wir es, aber es war ja doch von vornherein unwahrscheinlich, daß dem Guten etwas „Ernstes" fehle! ... Psychotherapie? wer kann das schon (und wer bezahlt es?) — aber ist es auch nötig wegen einer solchen Kleinigkeit? Gehört nicht vielmehr ein bißchen Neurose zum Unvermeidlichen wie Plattfüße oder Krampfadern? Lohnt es sich etwas zu unternehmen, mehr zu tun, als „beruhigen"; darf man überhaupt mehr tun, in einen noch so offensichtlichen Konflikt einer Menschenseele sich ungebetenerweise einmengen?

Man möge nicht dem Bericht entgegenhalten, er spreche Gemeinplätze aus, all dies sei ja bekannt, das Zunehmen der Neurose Zeiterscheinung — apokalyptische Ausmaße allerdings Übertreibungen, und im übrigen Lehrbücher der Psychotherapie nicht würdig, an diesem Ort erwähnt zu werden.

Der Bericht ist indessen im gewissen Sinne eine Sensation: er ist ein Beitrag zur Soziologie der Allgemeinpraxis, er ist Ansatz zu einer *Phänomenologie des Banalfalls* des alltäglich Pathologischen. Der Bericht ist ein Beweis für die Berechtigung so mancher Sorgen. Der Bericht ist aber auch eine Ermunterung zu Hoffnungen: es liegen ungenützte Möglichkeiten in der totgesagten Allgemeinpraxis, es gibt sowas wie eine kleine Psychotherapie und diese ist individuelle und soziale Medizin, diese ist aber mehr: unmittelbarer Eingriff in soziale und kulturelle Zusammenhänge.

Fragen der Technik und ihrer Gefahren möge man in dem für den Nichtfachmann auch sehr verständlich geschriebenen, an sehr anschaulichen Fallschilderungen reichen Werk nachlesen. Wenn man meinen sollte, zu kleiner Psychotherapie reichte der „gesunde Menschenverstand" so wird man eines Besseren belehrt. Der „gesunde Menschenverstand" kann in seinen, von der traditionellen Ausbildung verwirrten Bahnen denkend — verheerend sein.

So dankenswert diese nicht einfache Leistung Balints ist, so beispielhaft die Korrektheit der Schilderungen, so bewundernswert der Idealismus der Seminarteilnehmer, mit dem sie Intimes opfern, so bedauerlich sind die eminenten Mängel des Buches, Mängel, für die allerdings weniger der Autor als der Stand und der

Geist der Psychotherapie haften. Überall, in jedem Fallbericht, in jeder Diskussion, ist ein naiver Glaube an einen Eutonus impliziert, die Begriffe ‚gesund—krank' treten in eine makabre Korrelation zum Begriffspaar ‚glücklich-unglücklich'. Eine wahrlich einseitige Wertordnung, ein simpler-säkularer Nachklang zur nikomachischen Ethik. Säkular. Im Spezielfall säkularer als die gängige Durchschnittspsychologie, die wenigstens der faktisch geglaubten Übernatur Rechnung trägt. Es mutet immer seltsam an, aus dem Munde des Psychoanalytikers das Wort „Schuldgefühl" zu entnehmen, einen (bei ihm) technischen Begriff aus einer immanenten, nach Glück integrierten Ethik, die dann noch vielfach als Anhang der Naturwissenschaft abgehandelt wird.

Es geht um die soziale Mission der Psychotherapie, wohlan, der Ort muß ja das Sprechzimmer des Allgemeinpraktikers sein, er lerne, man lehre ihn Technik, man doziere ihm Manipulation. Psychoanalyse ist aber keine Weltanschauung und keine Rechtfertigung zum Heilswerk. *Heilen* soll der Arzt. Die Idee der heilen Welt liefert aber keine der psychologischen Schulen, mögen sie mit noch so viel Wertvollem zum Selbstverständnis des Menschen beitragen. (Es sei auch nicht verschwiegen, daß eine gewisse Neigung zur Monomanie der Diktion dem Leser um so mehr mißfallen muß, als die Vorliebe der Psychologen für Metaphern, für Überbemühungen der Sprache penetrant ist. Schädliche Langatmigkeit entsteht durch engagiert eindringliche Wiederholungen.)

Hinter dem nüchternen Bericht, hinter den z. T. aufregenden Fallschilderungen, jenseits der Vorschläge zur Ausbildung ist überall der Versuch einer neuen Theorie der Krankwerdung präsent. Möge diese Theorie von der langsamen Organisierung der Krankheit im Wechselverhältnis zur Umgebung, zum Arzt, zur Therapie noch so unausgegoren sein, sie ist ein möglicher, uns aussichtsreich erscheinender Weg zu einer neuen Pathologie. Ist der Mensch krank — oder hat er eine Krankheit? jedenfalls ist es seine Krankheit, die neben ihren mannigfaltigen Ursachkomplexen ihre Geschichte hat, ihr Werden in dem Kranken. Die Krankheit als Menschenmerkmal und Menschenschicksal ist nicht umwelt- sondern weltbedingt.

Balints Bericht ist ein Beweis der Verwertbarkeit unbequemer und ignorierter Erkenntnisse in der Praxis. Der Bann der Exklusivität der Psychotherapie ist gebrochen, es sei denn, man wollte die „Gesundheit der Psyche" für Luxus halten. Es wird sich zeigen, was Psychotherapie leisten kann. Die Verantwortung aber wächst mit dem Wissen. *Imre Löfler*

BUCHBESPRECHUNGEN

Philosophie

Alois Dempf: Weltordnung und Heilsgeschichte. Johannes Verlag, Einsiedeln 1958, 194 pp.

Dempfs großartige Geistesgeschichte als Geschichte der Geschichtsphilosophie des Mittelalters — „Sacrum Imperium" — ist längst ein Standardwerk nicht nur für den Philosophen, sondern auch für den Historiker und Soziologen. Vor zwei Jahren erschien seine „Kritik der historischen Vernunft", eigentlich eine kritische Darstellung der „Zeitgeister", falls man diesen Plural bilden könnte, als Aufweis der Idealtypen der Weltbilder in einer Lehre von den „Weltaltern", anknüpfend an die Romantik. Diesen Weg setzt er im vorl. Buche fort, wenn er meint: „Wir haben es wieder gelernt, Gottesbilder, Menschenbilder und Weltbilder zu vergleichen" (167). Diese Bilder werden durch die „historische", d. h. die symbolschaffende Vernunft entworfen, die zwar als geschichtsverhaftete den „Zeitgeist" darstellt, aber doch mehr als dieser ist, weil sie an ewige Werte und Vernunftideen gebunden ist. Die Ansätze solchen Bild-Denkens aus einer neuen Interpretation vor allem des deutschen Idealismus aufzuweisen, ist Aufgabe der hier gesammelten 8 Auf-

sätze, die sich mit Schelling als Überwinder des ursprünglich pantheistischen Idealismus beschäftigen, weiterhin mit "positiver Philosophie" und deren neuen Ansätzen im Nachlaßwerk des Grafen P. Yorck v. Wartenburg, vor allem aber mit Kierkegaard als Schelling-Hörer, mit Fr. Schlegel u. schließlich mit Anton Günther und Rosmini.

Es geht dem Vf. darum, den Nachweis zu erbringen, daß der deutsche Idealismus bisher einseitig als protestantischer oder pantheistischer verstanden wurde und seine entscheidende Wendung zum Katholizismus bei Schelling und Fr. Schlegel nicht genügend gewürdigt und oft gar nicht gesehen wurde. Das führt D. auch darauf zurück, daß die diesbezügl. Werke der beiden umfassenden Denker gar nicht vorlagen. Er verweist auf die Rettung des „Weltalter"-Werks von Schelling durch eine Abschrift M. Schröters und fordert die Edition der 42 Notizhefte Schlegels, wobei ihm offensichtlich noch nicht bekannt war, daß sie in der z. Zt. anlaufenden großen krit. Gesamtausgabe bei Schöningh veröffentlicht werden sollen. Ebenso fordert er für eine eindeutige geistesgeschichtliche Erforschung als dringend notwendig die Schelling-Nachschriften Kierkegaards aus seiner Berliner Studienzeit, deren Veröffentlichung allerdings aus dem Plan der Gesamtausgabe bei Diederichs nicht zu ersehen ist (es sei denn, sie seien bei Hegner vorgesehen).

Hatte Dempf schon in seiner „Kritik" geschrieben „Die Geistesgeschichte ist ebenso wichtig wie die Macht- und Wirtschaftsgeschichte", so geht es ihm im vorl. Essayband durchweg um Geistesgeschichte, allerdings nach seiner Auffassung einer „philosophia perennis" und eines vorstaatlichen und vorgeschichtlichen göttlichen Naturrechts eher um eine „Geist-Geschichte", wie sie Schlegel als vergleichende zuerst konzipiert und als „Überordnung der Heilsgeschichte über die Geistes- und Reichsgeschichte" zu entwerfen versuchte (102). In der Tat bildet der Aufsatz über den frühen und späten Schlegel zusammen vor den beiden über Schelling und Kierkegaard die Mitte dieses Bandes. Hier wird dargelegt, wie die „Theorie des Bewußtseins" die „genialste Leistung Schlegels" (87) ist. Wie aber auch ein entschieden lutherisch-protestantischer Denker wie Yorck v. Wartenburg zu einer souveränen Charakteristik der Zeitalter durch die Anwendung der Kategorie der „Bewußtseinsstellung" (die es als Begriff übrigens ebenfalls bei Dilthey gibt, so daß eine Priorität nicht feststellbar ist), zeigt er in dem Kapitel über die neue positive Philosophie auf. Dempf sieht das Besondere in der klaren Entscheidung für einen Glaubensstandort. Darin liegt recht eigentlich die Überwindung der Zeitkrise. Aus Yorks Nachlaßwerk „Bewußtseinsstellung und Geschichte" (Tübingen 1956) können für das Thema „Überwindung der Zeitkrise" ganz neue Aspekte, vor allem aber eine Fülle konkreter Aussagen erschlossen werden.

Für die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts und deren neue Sicht im Verhältnis zu unserer Zeit sind die Darlegungen Dempfs außerordentlich bedeutsam, sie zeigen so recht, wie wichtig etwa so große Unternehmungen von Gesamtausgaben sind (Kierkegaard, Fr. Schlegel, Dilthey, dessen Ethik Nohl aus dem Nachlaß herausgab!). Wenn allerdings sein Buch in „Philosophie der Hoffnung" als spekulativer Metaphysik ausklingt, so sind da Entscheidungen im Heilswissen vollzogen, die über die Philosophie hinaus zur Theologie als Glaubenslehre führen. *Wolfgang Schlegel*

H. A. Salmony: Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie (I. Einführung in die m. Ph. J. G. Hamanns.) Evangelischer Verlag, Zollikon 1958, 338 pp.

Es ist erfreulich, nach Seil's hervorragender theologischen Hamann-Interpretation (vgl. ZRGG X, 3, 277 f.) nun eine vielversprechende philosophische in Gestalt zunächst des Einführungsbandes einer offenbar umfassend geplanten Monographie anzeigen zu können. Er besteht je zur Hälfte aus einer allgemeinen Wiedergabe von Hamanns Auffassung der Philosophie und einer vorangehenden biographi-

schen Einleitung (nebst Würdigung der Quellenfrage). Wenn darin „die breite Erörterung des Biographischen zum Zwecke philosophischer Erhellung" als „zwingende Notwendigkeit" postuliert wird (120), so trifft das zu, sollte nur nicht als schlechthin einziger derartiger Fall der Philosophiegeschichte prätendiert werden, da mit Recht vielfach auf Hamanns Sokrates- und Kierkegaards Hamann-Nachfolge hingewiesen wird, also jedenfalls diese beiden weiteren Fälle dem Verfasser wohlbekannt sind (denen wohl mindestens Pascals, Nietzsches und Franz Rosenzweigs zuzufügen wären; vgl. zu letzteren meine Beiträge in ‚Hochland' 50, 142 ff. über F. R. und 480 ff. ‚Karl Schlechtas entfälschter Nietzsche'). Vielleicht hat hier Salmony etwas zu weitgehende Konsequenzen aus seiner an sich treffenden Feststellung gezogen, daß „H.s Philosophie der Existenz keine Existenzphilosophie" ist (215); gewiß nicht; wohl aber gehört er zu jenen nicht nur hinter Katheder und Schreibtisch „existierenden Philosophen", deren Leben z. T. ihre Lehre ist, so daß diese nicht ohne jenes betrachtet werden kann.

So denn auch hier in Nachahmung der mit Recht gegen den Indiskretionsvorwurf subalterner H.-Enthusiasten verteidigten H.-Monographie Hegels. Wenn dabei Salmony nachdrücklich in das unisono vernichtende Urteil der Sachverständigen über Nadlers H.-Ausgabe einstimmt und auch an dessen H.-Biographie kaum ein gutes Haar läßt, so hat er zwar im wesentlichen und in den meisten Einzelheiten leider recht (wir verzeichneten zwei besonders krasse Fälle Nadlerscher H.-Verfälschung im gnostizistischen Sinn auch in der erwähnten Seils-Anzeige), erliegt nur gelegentlich selbst der gleichen Versuchung wie Nadler. Etwa, wenn er mit offenkundigen biblischen Anspielungen H.s (auf Luk 11, 11 f.; 1 Kor 10, 21) dessen „Kenntnis von der Konsekration des Brotes durch die Schlange bei den Ophiten" belegt haben will (111) oder, wenn er dem Zitat aus H., wonach „jeder Heilige ein Sünder sein muß" (86), nicht auch das gegen den hier allzuleicht heraushörbaren Karpokratianismus gerichtete andre gesellt, worin H. (mit Paulus Röm 3, 7 f.) „ganz recht" findet, „daß der als ein Sünder gerichtet werde, der übel thut, auf daß Guts herauskomme" (WW III, 227). Man wird überhaupt eine gewisse Tendenz bei Salmony nicht verkennen können, dem allzu harmlosen ‚geschönten' H. der Enthusiasten einen allzu abgründigen, fast ‚verteufelten' entgegenzustellen, obwohl man im ganzen den Eindruck gewinnt, daß eher hier als bei den andern „die Dinge beim rechten Namen genannt" werden und vor allem H.s prächtige ‚Gewissensehe' als das menschliche Versagen gegenüber der Mutter seiner Kinder deutlich wird, das etwa in dem spät genug gutgemachten Goethes gegenüber Christiane Vulpius ein auf Ähnlichkeit und Unterschied hin bedenkenswertes Gegenstück hat.

Was nun H.s Philosophie anlangt, so rennt die nachdrückliche Unterstreichung (und gründliche Belegung) der Tatsache, daß diese nicht ‚Irrationalismus' ist, keineswegs offene Türen ein; gegen fast unausrottbar scheinendes Vorurteil bleibt festzustellen: H. hat „die Vernunft" ganz ausdrücklich und selbstverständlich bejaht. Er hat sie allerdings auch mit „Sprache, Logos" gleichgesetzt, bzw. in Sprache gegründet und von ihr kritisch normiert befunden (212). Darin besteht seine an Kant anknüpfende ‚Metakritik über den Purismum der Vernunft' von 1784 (WW III, 281 ff.), worin die sprachlose positivistische Logistik gewissermaßen vorausgesehn und in ihrer geschichts-losen Unmenschlichkeit als „altes, kaltes Vorurteil für die Mathematik" gebrandmarkt wird (WW III, 285). Denn „Geschichte ist die beste und einzige Philosophie" für H. (143), „die Jüdische und Kirchengeschichte" aber „die ältesten, fruchtbarsten, unerkannten Quellen einer transcendentalen Philosophie und Politik" (148).

Wie diese durchaus richtig skizzierten Grundauffassungen H.s als des seines Nicht-wissens gewissen (darum gläubigen und nicht skeptizistischen) neuen Sokrates im — hoffentlich baldigen — Fortgang des Werkes entfaltet werden, darf man gespannt erwarten. *Karl Thieme*

Ernst von Lasaulx: Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, Nachwort von Gerhard Mattke, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1958, 75 pp.

Im Jahre 1921 hat Rudolf Steiner in einem Vortrag „Die verschüttete Geisteserkenntnis" auf den damals ganz vergessenen Ernst von Lasaulx hingewiesen. Diesem Umstand ist es zu verdanken, daß im Jahre 1925 eine schätzenswerte Neuedition seiner Hauptwerke unter dem Titel „Verschüttetes deutsches Schrifttum" durch H. E. Lauer ebenfalls in einem anthroposophischen Verlag vorgelegt worden ist. Da auch sie längst vergriffen ist, wird jetzt erneut eine kleine Arbeit Lasaulx's aus dem Jahre 1857 im Neudruck gebracht. Sie erregte seinerzeit schon großes Aufsehen (vgl. Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung 1859, 98) und hat noch heute deshalb besonderes Interesse, weil sie der Anlaß dazu wurde, daß Lasaulx's Schriften auf den kirchlichen Index kamen. Warum? Die Antwort gibt der letzte Satz dieser Schrift: „Ich nehme darum keinen Anstand, offen und zuversichtlich zu behaupten, daß keine unter allen alttestamentlichen Persönlichkeiten ein so vollständiges Vorbild Christi ist als der Grieche Sokrates; und daß ebenso unzweifelhaft das Beste der christlichen Lebenslehre dem Hellenismus ungleich näher steht als dem Judaismus" (69). *H. J. Sch.*

Fritz Heinemann: Jenseits des Existentialismus. Studien zum Gestaltwandel der gegenwärtigen Philosophie, 1957, Urban-Bücher Nr. 24, Kohlhammer, Stuttgart, 250 pp.

Der Verfasser, deutscher Emigrant und Professor in Oxford, hat hier Studien in deutscher Sprache veröffentlicht, die zuvor in Vorträgen und Zeitschriftenaufsätzen (Neue Rundschau und Hibbert Journal) dargeboten wurden. Sie stellen Weiterführungen des früheren Buches „Existenzphilosophie, lebendig oder tot" dar. War dort schon das endgültige Auseinanderfallen der einzelnen Richtungen des Existenzialismus aufgewiesen worden, so hält jetzt der Autor diese philosophische Gegenwartsrichtung bereits für überholt. Heidegger wollte nie ein Existenzphilosoph sein, und Jaspers trete ein für eine philosophia perennis. (S. 26.)

Sehr scharf wendet sich Heinemann auch gegen den angelsächsischen Positivismus und Materialismus, wie er charakterisiert ist durch die Namen Huxley, Bertrand Russell und Dewey, bzw. ihre Schüler. Immer wieder zeigt der Autor die Berührungspunkte mit dem dialektischen Materialismus des Ostens auf: les extrêmes se touchent! Darwin schon habe aus der Biologie den Geist vertrieben (S. 113). Auch Dewey habe ihn geleugnet (S. 114). Auch die neopositivistischen Sprachtheorien des angelsächsischen Raumes sind ebenso abzulehnen (S. 214), wie die behavioristische Psychologie (S. 159, 179, 182, 198). Freuds illusionistische Religionstheorie wird ganz nahe an die Feuerbachs herangerückt (Seite 117 ff.).

Demgegenüber fordert Heinemann eine Rückkehr zur religiösen Wertung der Welt und des Menschen. Daß die modernste theoretische Physik zuletzt auf einem Glauben basiert (Ist Gott ein Würfelspieler? S. 130) ist nicht verwunderlich: Alle philosophischen Prinzipien beruhen letzten Endes auf Glauben (S. 155). So propagiert Heinemann eine religiöse Philosophie. Er definiert dieselbe als den ewig zu erneuernden Versuch, eine sinnvolle Verbindung zwischen Mensch, Welt und Gott herzustellen (S. 154). So wie ein Seiltänzer einen festen Orientierungspunkt braucht, den er anvisieren muß, um nicht abzustürzen, so brauche auch der Mensch einen solchen im Gottesglauben (S. 143). Das Beispiel Comtes, dessen Positivismus umschlug in mystische Kultübungen, das Beispiel Sowjetrußlands, wo die Religion nicht umzubringen ist, beweist, daß die Religion eine Urfunktion des Menschen ist, auch die Schöpfungstheorie des Cambridger Astronomen Fred Hoyle führe malgré lui zur alten Lehre von der creatio ex nihilo zurück (S. 139). Heinemann sieht deutlich, daß das Bedürfnis des Menschen nach Religion zur Pseudoreligion führen muß, wenn es nicht legitim befriedigt wird (S. 144).

So darf man in diesem Werk einen verheißungsvollen Neuanfang erblikken, der gerade vom Standpunkt der Religions- und Geistesgeschichte aus nur begrüßt werden kann.

Wilhelm A. Schulze

Medard Boss: Psychoanalyse und Daseinsanalytik, Verlag Hans Huber, Bern und Stgt. 1957, 155 pp.

Boss, Professor in Zürich, Psychiater und Psychotherapeut, Schüler L. Binswangers, versucht in seiner Schrift die psychoanalytische Praxis Freuds neu zu fundamentieren. Die medizinische Ideengeschichte ist nicht reich an ernsthaften und bedeutenden Versuchen, „post Freud" eine neue medizinische Anthropologie unter Einbeziehung psychoanalytischer Erkenntnisse und Wesenserhellungen zu entwerfen. Jaspers kategorisches Nein zu derartigen Versuchen mag sich als Bremse ausgewirkt haben.

Die ersten Teile des Buches sind unter der Überschrift: „Das abstrakte Menschenbild der psychoanalytischen Theorien" B's Schau der psychoanalytischen Vergangenheit, der er vorwirft, ihr sei eine Wesenserhellung der Psychoanalyse nicht gelungen. So verkürzt die Darstellung Freuds in vielem ist, zeigt B. doch die wesentlichen neuralgischen Punkte auf. So versucht er die Hilfskonstruktion eines Unbewußten und u. a. auch den Begriff der Übertragung zu entmythologisieren. B. erkennt das Verdienst der Freudschüler an, den theoretischen Überbau gesprengt zu haben, um aus diesem „wahren Gefängnis" (p. 28) befreit zu werden und er weist noch einmal auf (p. 24), daß Freud in katastrophaler Art sein „eigenes, unmittelbares und ursprüngliches Menschenverständnis" — „durch seine theoretischen Konstruktionen sogleich wieder zerstörte".

Gegen C. G. Jung meint B. den Vorwurf erheben zu müssen, er habe sich die Ausführung seiner phänomenologischen Absichten verbaut, indem er zwar Phänomenologie treibe, aber naturwissenschaftlicher Forscher bleiben wolle (p. 37). Wir finden viel aktuelle Kritik und klare Zeichnung der geistesgeschichtlichen Situation, doch auch den leidigen Streit, ob der Patient bei der analytischen Behandlung sitzen oder liegen solle.

Das wesentlich neue Menschenverständnis sieht B. in Heideggers Daseinsanalytik und dessen fundamentalontologischer Frage nach dem „Sinn von Sein schlechthin". B. geht weit über das Heidegger-Verständnis und die Ansätze seines Lehrers Binswanger hinaus und folgt Heidegger nicht nur in den daseinsanalytischen Erkenntnissen, sondern auch in Sprache und Interpunktion, so daß Sätze wie „Anwesen als Präsenz jedoch ist stets ein Währen. Währen ist nur auf dem Grunde von so etwas wie Zeit möglich" wohl eher verwirren als klären.

Von großem Wert ist B's Darstellung der „befreienden Macht der Daseinsanalytik Heideggers", die Binswanger wohl als erster darstellte, obwohl seine „psychiatrische Daseinsanalyse von dessen Denken erst einen peripheren Bereich zu übernehmen vermochte ..." (p. 99).

Die ontologischen Durchdringungsversuche B's in Richtung auf ein neues Menschenverständnis und eine neu fundamentierte therapeutische Haltung sind Kernstück und Verdienst seines Buches. Bedauerlich, daß eine so wesentliche Vorarbeit wie Josef Meinertz' „Moderne Seinsprobleme in ihrer Bedeutung für die Psychologie. Ein Beitrag zur Grundlegung der Tiefenspsychologie" (Heidelberg 1948), nicht einmal erwähnt wird.

Wie fruchtbar der B'sche Ansatz ist, wird allerdings in der berichteten Krankheits- und Heilungsgeschichte für den praktisch arbeitenden Psychotherapeuten deutlich. Der Daseins-„Analytiker" B. wird zum Synthetiker und man hofft, unglückliche Begriffe wie Daseinsanalyse, Daseinsanalytik werden in einem zukünftigen anthropologischen Entwurf ersetzt.

Gerd H. Goeman

Gustav A. Wetter: Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion, Rowohlt Verlag, Hamburg 1958, 195 pp.

Wie der Buchtitel besagt, geht es in dieser Arbeit „um das Verhältnis

von Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion, insbesondere um die in der sowjetischen Literatur oft anzutreffende Behauptung, die moderne Naturwissenschaft liefere eine ‚glänzende Bestätigung' für die Richtigkeit des dialektischen Materialismus" (S. 7), der eine viel größere Führungsrolle den Wissenschaften gegenüber beansprucht, als dies amtlich zugegeben wird. Der sachkundige Verfasser, der 1930 in das Collegium Russicum eintrat und seit 1957 o. Professor für Geschichte der russischen Philosophie am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom ist, kennt sich in den exakten und beschreibenden Naturwissenschaften vorzüglich aus und ist so bestens vorbereitet für die wichtige Aufgabe, die er sich in dieser Abhandlung gestellt hat.

In neun Kapiteln (Quantenphysik; Relativitätstheorie; Masse und Energie; Chemie; Kosmologie und Kosmogonie; Entstehung des Lebens; Die ‚Neue Zelltheorie' von O. B. Lepeschinskaja; Die ‚Neue Vererbungslehre' I. W. Mitschurin und T. D. Lyssenko; Anthropologie und Psychologie I. P. Pawlow) untersucht W e t t e r unvoreingenommen und durchaus das Richtige da, wo es vorhanden ist, anerkennend, ob die genannte Behauptung zu Recht besteht. Der Kundige weiß von vornherein, daß die Grundthese des Materialismus (der begrifflich genau geklärt wird), Alles und Jedes in der Welt sei auf Materie zurückführbar, ad absurdum geführt ist, und zwar von der Naturwissenschaft selbst. So kann, um hier nur dies herauszugreifen, von einer „Bestätigung" des dialektischen Materialismus durch die moderne Physik nicht gesprochen werden. Nachgewiesen ist durch die sowjetischen Physiker nur, daß ihre Forschungsergebnisse mit Hilfe des dialektischen Materialismus interpretiert werden können. Aber ebenso gut können sie auch beispielsweise mit der Kopenhagener Interpretation (B o h r , H e i s e n b e r g u. a.) gedeutet werden. Daneben gibt es noch die realistische Interpretation, und es ist wichtig, zu wissen, daß die Sowjet-Physiker und -Philosophen die Begriffe „Materialismus" und „Realismus" oft durcheinanderwerfen.

Das eigentliche zentrale Anliegen der Sowjetphilosophie auf dem Gebiete der Atomphysik ist der Nachweis der Selbstbewegung der Materie. „Vom philosophischen Standpunkt aus scheint es uns jedoch wesentlich, darauf hinzuweisen, daß damit über die weitere Frage noch nichts ausgemacht ist, ob nämlich die Materie mit diesen ihr innewohnenden Kräften aus sich selbst existiert, das heißt in sich selbst den letzten Grund ihres Daseins hat, oder ob dieses ihr Dasein auf einen S c h ö p f u n g s a k t zurückgeht" (S. 54). Die sowjetische Kosmologie und Kosmogonie ist indessen bestrebt, alle Theorien aus der modernen Astronomie auszuschließen, „die irgendwie die Annahme der zeitlichen Anfänglichkeit und räumlichen Begrenztheit des Universums zum Inhalt haben und damit den Gedanken an eine W e l t s c h ö p f u n g nahelegen. Darüber hinaus wirkt sich auch auf dem Gebiet der kosmogonischen Theorien noch die Angst vor dem G e o z e n t r i s m u s aus" (S. 64), die schon in dem Kapitel über die Relativitätstheorie festgestellt werden konnte. Interessant ist, daß der dialektische Materialismus in der Frage nach dem Wesen des Lebens eine „sonderbare Mittelstellung zwischen Vitalismus und Mechanismus" innehält (S. 66), die ja lange Zeit in der wissenschaftlichen Biologie miteinander gerungen haben und zum Teil heute noch in Frontstellung gegeneinander sind.

Zum besseren Verständnis der heutigen sowjetischen Naturphilosophie bringt der Verfasser in einem Anhang Quellentexte aus den „Klassikern" des Marxismus-Leninismus, wobei allerdings aus Raumgründen nur solche Texte zitiert werden können, „die für die Stellungnahme des dialektischen Materialismus zu den Problemen der Naturwissenschaft von Bedeutung sind, also Texte, in denen etwa der Gegensatz von dialektischem und mechanischem Materialismus, das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft und ähnliche Fragen behandelt werden " (S. 118). Literaturnachweise zu den einzelnen Kapiteln ermöglichen es dem Leser, an Hand dieses zuverlässig orientierenden Büchleins sich in Einzel-

fragen, die hier nur angeschnitten bzw. grundsätzlich behandelt werden konnten, zu vertiefen.

Gerhard Hennemann

Theologie

Ernst Fuchs: Hermeneutik. — R. Müllerschön Verlag, Bad Cannstatt 1954, VI, 271 pp.

Die späte Anzeige ist vom Rezensenten verschuldet, der immer wieder versucht hat, dem Aussagewillen des Buches mit seinem so viel verhandelten Thema auf die Spur zu kommen, sogar mit ihm zu arbeiten. Das Buch formuliert sehr eigenwillig, was die Terminologie angeht. Auch bei stärkster Aufmerksamkeit und innerer Anteilnahme an dem Problem des Verstehens will es nicht immer gelingen, den Sinn der Sätze und Gedankengruppen zu erfassen. Das Buch wirkt als ein Beispiel dafür, wie der Mensch sich abmüht, wichtigste Erkenntnisse mitzuteilen, und wie er mit seiner Mühe in einer quälenden Weise gefangen bleibt in der Unfähigkeit, dies erregend Wichtige in Sachen des Verstehens verständlich zu machen. So wie es jetzt da ist, bringt das Buch eine ganze Reihe von Materialien zum Komplex seines Themas. Besonders aufschlußreich war mir der Versuch, an Kähler und Herrmann und ihrem Grundsatzstreit zum Problem zu zeigen, worum es in einer theologischen Hermeneutik geht. Weiter wird man sich an vielen einzelnen blitzenden Lichtern erfreuen können, die einem in großer Zahl aufgesteckt werden. Denn dazu sind die Einzelthemen zu zahlreich, um ein Generalverdikt über das Buch zu verhängen. Auch dafür ist man dankbar, Altbekanntes positiv aufgenommen zu sehen, wie Jülichers Unterscheidung von Gleichnis und Parabel. Trotzdem bleibt der Eindruck, daß die Arbeit an der Hermeneutik mehr ein Symptomenkomplex für gewisse Aporien theologischer Bemühung ist, als in jedem Fall eine Hilfe bei der nun einmal nicht wegzuleugnenden Aufgabe der Übersetzung, der Auslegung und des Verstehens. *Jan Weerda*

Weisheit der Väter. Ein Kirchenväter-Brevier. Auswahl und Übersetzung von Dr. Heinz Kraft. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1957, 302 pp.

Man kann für diese Zusammenstellung von Abschnitten aus den Kirchenvätern nur dankbar sein (zeitlich bis Augustin). Über die Auswahl läßt sich streiten — man ist sich nicht ganz klar, ob der theologische, liturgische oder einfach schlicht der erbauliche Gesichtspunkt bei der Auswahl maßgebend war. Daß die Erläuterungen am Schluß (gesondert) der Textauswahl stehen, ist deswegen nicht glücklich, weil die Texte für den heutigen Leser ohne Einführung nicht verständlich sind. Interpretation und Auswahl sollten also besser verbunden sein, dann wäre vielleicht auch dem Buche eine bessere Geschlossenheit zuteil geworden, die es so — durch die abrupt und keineswegs immer glücklich (innerlich) verbundenen Texte — nicht hat.

Georg Huntemann

Wolfgang Brückner: Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn (Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg e. V., 3), Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1958. 343 pp. 92 Abbildungen.

Der Vorzug dieser Arbeit über das Blutwunder von 1354 ist die Erschließung eines reichen, bisher meist unbekannten Quellenmaterials (11—15. 279—312). Bis herab zu kleinen Privatsammlungen wurden alle erreichbaren Nachrichten ausgehoben, sorgfältig geprüft und umsichtig geordnet. Außerdem hat der Verfasser mehrfach an Walldürn-Wallfahrten teilgenommen und dabei wertvolle Angaben der mündlichen Wallfahrtstradition erfaßt. So konnte er ein volkskundliches Gesamtbild von imponierender Vollständigkeit zeichnen, das durchsetzt ist von zahlreichen interessanten Einzelerkenntnissen. Es umfaßt den Kult des Heiligen Blutes nach Ursprung, Ausbreitung und Analyse (21—134) sowie die Prozessionen nach geographischer Ausdehnung, innerem Aufbau, Ablauf und Brauchtum (135—263). Das Forschungsergebnis wird kurz zusammengefaßt (263—266). B. hält sich streng an die Grenzen seiner Fachwissenschaft d. i. der Volkskunde. Deshalb unterläßt er die kritische Frage nach der the-

ologischen Echtheit des Wunderblutes (vgl. 103—104), die moraltheologische Überlegungen nach der Erlaubtheit des Kultes auslösen könnte. Im Falle des Wilsnacker Wunderblutes hatte das 15. Jahrhundert bedeutend mehr theologische Denkenergie aufgebracht (vgl. unsere Arbeit über Wilsnack als Spiegel deutscher Vorreformation, in dieser Zeitschrift, 3. Jahrgang, 53—69).

P. Ludger Meier OFM

Franziskus Maria Stratmann, O. P.: Die Heiligen in der Versuchung der Macht (Die Heiligen und der Staat, Band 5), Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/Main 1958, 503 pp.

Die Untersuchung beschränkt sich auf eine kleine Zahl von kanonisierten Heiligen (472) in ihrer Stellung zur staatlichen Macht. Die geistliche Macht und ihr möglicher Mißbrauch wird nicht berücksichtigt. Für England stehen Alfred der Große, Dunstan, Eduard der Bekenner, Anselm von Canterbury und Thomas Becket (58—122). Man sieht leicht, wie die Triebkräfte des Anglikanismus schon ein halbes Jahrtausend vor Heinrich VIII. wirksam sind. Für Frankreich stehen die großen Äbte von Cluny (123—136), für Deutschland Karl der Große, Königin Mathilde, Kaiserin Adelheid, Ulrich von Augsburg, Bruno von Köln, Kaiser Heinrich II. (137 — 186). Eine Sonderbehandlung finden Papst Gregor VII. (187—235), Bernhard von Clairvaux (236 — 304), König Ludwig IX. der Heilige (305 — 351), Katharina von Siena (352—393), Johanna von Orléans (394—417), Thomas More (418—449), Papst Pius V. 450—471), Papst Pius X. (472—488). Das Urteil über die Kreuzzugsbewegung ist geradewegs negativ (345—351 u. a.). Überhaupt macht das fesselnd geschriebene Werk eine Fülle von interessanten Einzelheiten bequem zugänglich. Das Endergebnis mahnt zur Diskretion: „Kann man es als Charakteristikum aller Heiligen bezeichnen, daß sowohl die Erkenntnis des Gottgemäßen wie auch die unbedingte Hingabe an dieses ihnen gegeben war? Das letztere gewiß. Bewundernswerte Reinheit des Wollens zeichnet sie alle aus. Indes werden wir sagen dürfen und sagen müssen, daß ihre Erkenntnis des Gottgemäßen nicht immer auf der gleichen Höhe stand." (490) Sehr bemerkenswert ist das allgemeine Schlußurteil: „Uns scheint, daß der Kirche im Laufe ihrer Geschichte nichts so sehr geschadet hat wie eine zu enge Verbindung mit dem Staat." (492).

P. Ludger Meier OFM

Werner Krusche: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, VIII, 348 pp.

Es ist lange, recht lange keine Arbeit zur Theologie Calvins in deutscher Sprache erschienen, die K.s Werk an die Seite gestellt werden könnte. Schon daß die Arbeit nicht einfach Calvinzitate zum Thema systematisiert, sondern neben der theologiegeschichtlichen Forschung gerade auch die Bezugnahme auf Calvin in der modernen Dogmatik, besonders bei Brunner und Barth, kräftig heranzieht, enthebt sie der an sich wohl zu verantwortenden rein geschichtlichen Darstellung, und daß der Verfasser das Kapitel über die Beziehung, die zwischen dem Geist und den Sakramenten besteht, nicht ausgeführt hat, — aus leicht erklärlichen Gründen —, beeinträchtigt den Wert seiner umsichtigen und umfassenden Darstellung in keiner Weise.

Ist Calvin Geisttheologe? Er ist es als Theologe der Schöpfung, die vom Geist durchwaltet wird, wie er es als Theologe der christlichen Heilserkenntnis auf den Spuren des Paulus ist. Und seinen Hauptteil stellt der Verfasser unter das Thema: Der Heilige Geist und die Kirche. Das Suchen nach einem Systemprinzip für die Theologie Calvins macht der Verfasser nicht mit. Calvin ist, systematisch gesehen, Trinitätstheologe in hervorgehobener Weise, und so ist er Offenbarungstheologe, in der Lehre vom Geist kommt die Frage zur Verhandlung, wie denn Gott den Menschen erreiche, ihm gegenwärtig werde, ihn davon überführe, in seiner Menschlichkeit und Geschichtlichkeit Geschöpf und Kind Gottes zu sein.

Das Werk macht überraschend deutlich, wie Calvin durch seine Geistlehre in der Lage ist, die Gotteswirklichkeit zu dem Leben in seiner Vielfalt in Beziehung zu setzen, und doch Gott in

seiner souveränen Freiheit zu fassen, an der ihm, dem Prädestinatianer, so viel lag. *Jan Weerda*

Die Jakob Böhme-Ausgaben, ein beschreibendes Verzeichnis von Werner Buddecke, 2. Teil: Die Übersetzungen (Arbeiten aus der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, herausgeg. von K. J. Hartmann, Hainbergschriften N.F. Bd. 2), Verlag Dr. Ludwig Häntzschel, Göttingen 1957, 268 pp.

Nach langer, hauptsächlich durch die Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse verursachter Unterbrechung erscheint nunmehr der zweite und abschließende Teil der umfassenden Bibliographie der Böhme-Ausgaben. Er beschreibt die lateinischen, holländischen, englischen, wallisischen, französischen, italienischen, dänisch - norwegischen, schwedischen und russischen Übersetzungen der Schriften und Briefe Böhmes: ihrer Sammlungen, Einzelausgaben, Teilstücke und Auszüge.

Durch Ausschöpfung der bibliographischen Hilfsmittel und durch Befragung vieler in- und ausländischer Bibliotheken, besonders ihrer Gesamtkataloge (u. a. des National Union Catalog der Kongreßbibliothek in Washington) wurde eine so gut wie vollständige Materialsammlung erreicht. Die Bearbeitung geschah in der gleichen Weise wie in dem 1937 erschienenen ersten Teil, der die deutsch-sprachigen Ausgaben behandelt. Für die Titelaufnahmen wurden mit wenigen Ausnahmen die Bücher selbst benutzt. Sie geben den Haupttitel mit Berücksichtigung der Großbuchstaben und der Zeilentrennung wieder und verzeichnen Nebentitel, Druckvermerke, Datierungen sowie alle beigefügten Stücke. Jeder Aufnahme folgt eine oft ausgedehnte Anmerkung, die bibliographische Ergänzungen, Angaben über Grundlage und Art der Übersetzung, Mitteilungen aus dem Inhalt der Vorreden, Literaturhinweise usw., zuletzt die Besitzvermerke der Bibliotheken enthält.

Dieser zweite Teil weist manche seltenen und wertvollen Ausgaben nach. Mit ihm, dem ersten Teil und dem 1934 erschienenen Handschriftenverzeichnis ist eine erschöpfende bibliographische Beschreibung aller Hand- und Druckschriften Jakob B ö h m e s dargeboten. Zugleich liefert diese Arbeit einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der Wirksamkeit des „deutschen Philosophen" im In- und Ausland.

Leonhard von Matt: Francis Trochu, Bernadette Soubirous, Echter-Verlag, Würzburg 1956, 280 pp.

Das prachtvoll illustrierte Werk enthält 183 Bilder. Der begleitende Text wurde von Walter Kessler aus dem Französischen übersetzt. Einleitend gibt Bischof Théas von Lourdes ein Gedenkwort zur Jahrhundertfeier der Marienerscheinungen von 1858 (7-10). Sodann wird eine sehr sorgfältige Jugendpsychologie der Seherin Bernadette Soubirous geboten (11-58), einschließlich der Familie und des Milieus. Der Hauptteil des Buches ist den Ereignissen von 1858 bis 1862 gewidmet, nämlich den achtzehn „Apparitionen" und den Wirkungen, die sie auslösten (63-132). Es vergingen fast vier Jahre, bis die bischöfliche Untersuchungskommission am 18. Januar 1862 nach strenger Prüfung die Erscheinungen als echt anerkannte (109-110). Bernadette selber trat 1866 bei den Schwestern von Nevers ein, in deren Kommunität sie bis zu ihrem Tode am 16. April 1879 lebte (133-204). 1925 erfolgte ihre Seligsprechung, 1933 die Heiligsprechung (205-216). Lourdes aber wurde ein Wallfahrtsort von Weltgeltung (217-280). Im Jahre 1955 betrug die Zahl der Pilger zweieinhalb Millionen (253). Wohl kann man das Buch kaum als Geschichtswerk im strengen Sinn ansprechen. Doch ist im Falle Lourdes die Wucht der Beweise so groß, daß für wesentliche geschichtliche Meinungsverschiedenheiten nicht viel Raum bleibt. Wo die Dokumentenphotographie einsetzt, ist schwer zu diskutieren. Wer etwa von Franz Werfels einzig schönem historischem Roman „Das Lied von Bernadette" herkommt, der wird bei Matt-Trochu durch zahlreiche Notizen sichere Belehrung, durch das reiche Bildmaterial lebendige Anschauung gewinnen.

P. Ludger Meier OFM.

Max Huber: Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie. Verlag P. G. Keller, Winterthur 1956.

M. Huber betrachtet in seiner Habilitationsschrift die Umwandlung des Erlösers Jesus Christus in Erlösungsprinzipien. Bei den Vermittlungstheologen werden Schleiermachers „Geschäft Christi", Alexander Schweizers „verdinglichte" Erlösung, D. Fr. Strauss' Realidee der göttlichen und menschlichen Einheit im geschichtlichen Dasein behandelt. Als Vertreter der spekulativen Theologie erscheinen A. E. Biedermann mit dem Prinzip der Gottmenschheit, R. A. Lipsius mit dem religiösen und H. Lüdemann mit dem sittlich-christlichen Erlösungsprinzip. Als moderne Liberale klassifiziert Vf. U. Neuenschwander (Erlösung als Neuschöpfung), P. Tillich mit dem „ultimate concern" des Glaubens und F. Buri (Selbstverständnis der Existenz). Vf. möchte den Begriff der Erlösung als Fehlentwicklung aufweisen, die bereits bei Johannes (eine Kirche) und Paulus (eine Lehre) ansetzt: „Bei beiden zeigt sich das Verlassen des im eigentlichen Sinne religiösen Bereichs an mit der Verdrängung der Vergebung durch die Erlösung. Diesem Begriff ist die gesamte spätere Entwicklung vorwiegend zuzuschreiben. Er stellt den Menschen in den Mittelpunkt, läßt die Religion zum Heilsgeschehen für den Menschen werden, hilft mit Fiktionen über die Erfahrung hinweg, verhindert das Ja zu Schöpfung und sorgt für die ungeheuerliche Verarmung an Offenbarung durch ihre Beschränkung auf einen einzigen geschichtlichen Punkt, auf eine einzige Person, auf ein einziges Handeln Gottes und auf den einen und einzigen Erlöser." Wird die kategorialmetaphysische Umwandlung des personalen Erlösers in ein impersonales Prinzip zugelassen, so kann man Jesus Christus nicht mehr festhalten, der nur als Gottmensch Erlöser sein kann. „Das in der Person Jesu dem Liberalismus gestellte Problem kann so wenig gelöst werden, wie die Quadratur des Kreises ..." *Wolfgang Philipp*

Geistesgeschichte und Soziologie

Josef Pieper: Über den Begriff der Tradition (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen — Geisteswissenschaften — Heft 72), Westdeutscher Verlag Köln und Opladen 1958, 56 pp.

Verfasser geht in dieser Analyse des Begriffes „Tradition" von einer prinzipiellen Äußerung Pascals aus, die beinhaltet: „Behalte alles, bis du den sicheren Beweis hast, daß es falsch ist." Hingegen sagt sein Zeitgenosse Descartes in Bezug auf unser Thema dem Sinne nach: „Wirf alles weg, was nicht völlig klar und sicher ist, das heißt, vor der Vernunft bestehen kann." Auffallend ist jedoch an der These Pascals, der die seit Montaigne und Francis Bacon im Gange befindliche prinzipielle, radikale Traditionslosigkeit nicht mitmacht, daß sie nicht expressis verbis von der Philosophie spricht, genauer gesagt, davon, was „Tradition" für den Philosophierenden bedeuten könnte. Philosophie jetzt nicht verstanden als eine akademische Fachwissenschaft, sondern grundsätzlicher und allgemeiner „als ein Geschäft, das zu den ursprünglichen und unverzichtbaren Elementen der geistigen Existenz überhaupt gehört" (S. 33). In der philosophischen Thematik scheint der Begriff der „Tradition" überhaupt eine auffallend geringe Rolle zu spielen. Vergeblich sucht man etwa in den philosophischen Wörterbüchern von Eisler, Brugger und Hoffmeister die Stichworte „Tradition" oder „Überlieferung".

Analysiert man nun diesen Begriff, so ergibt sich zunächst, daß er notwendig mindestens zwei Subjekte, zwei personale Wesen, enthält, nämlich erstens einen Überliefernden und zweitens einen anderen, dem etwas überliefert wird. Weiter vollzieht sich „Überlieferung" nicht in der Gleichzeitigkeit, sondern immer versteht der Überliefernde den, dem er etwas überliefert, als den Nachfolgenden, den „Jüngeren", den Erben, der das in der Überlieferung Mitgeteilte für eine kommende Generation in Empfang nimmt.

Die Frage liegt nahe, ob „Überlieferung" nicht so etwas wie „Lehren" ist. Zwar gibt es, so muß man antworten, eine Art des Lehrens, die im strengen Sinne ein Akt der Überlieferung ist, jedoch birgt der Begriff der „Überlieferung" ein Element, das der Begriff des „Lehrens" nicht unbedingt zu enthalten braucht.

Streng genommen kann man nämlich nur jene Form der Mitteilung als „Überlieferung" bezeichnen, in der etwas weitergegeben wird, das „von anderswo" hergenommen ist. „Tradition" im ungeschmälerten Sinne des Wortes ist nur dann verwirklicht, wenn etwas zuvor „von anderswoher" Empfangenes weitergegeben, etwas zuvor Eingehändigtes ausgehändigt wird. Weiter muß dieses „Ausgehändigte" auch „angenommen" werden, und das ist etwas anderes als ein bloßes „zur Kenntnis nehmen". Das „Empfangen" des Überlieferten ist ziemlich genau das, was unsere Sprache „Glauben" nennt. Zum Begriff der „Überlieferung" gehört ferner, daß sich das Überlieferte nicht durch Vernunft und Erfahrung „einholen" läßt.

Das entscheidende Bedeutungselement in dem Begriff der „Tradition" sieht Pieper darin, „daß von Anfang an ausschließlich das Empfangene und also ein uranfänglich Empfangenes weitergegeben werde und daß ihm also gerade nicht etwas Neues, eine Bereicherung oder eine Korrektur hinzugefügt wird oder auch nur hinzugefügt werden darf" (S. 19). Das gilt vor allem dann, wenn von Tradition im „strengen Sinne", das heißt von „heiliger Überlieferung", gesprochen wird.

Man hat zwar von alters her dem Begriff der „Tradition" das Moment des „Bewahrens" und der „Reinerhaltung" zugeordnet, was soviel heißt, „daß ein Ausgangsbestand ohne Zutat und ohne Minderung, unverfälscht und unvermischt durch die Zeiten hin behalten und verwahrt werde . . ., daß nur ja nichts ausgelassen und nichts hinzugefügt werde" (S. 19 f).

Gleichfalls dem Begriff der „Tradition" zugeordnet ist der Begriff der „Erinnerung", der schon insofern hier wesentlich ist, „als er nicht nur das Vergessen ausschließt, sondern auch die Vorstellung des Fortschritts und der Hinzufügung" (S. 20). Versteht man Tradition als „Erinnerung", als Verbindung mit dem Ursprung, so bleibt weiter zu bedenken, daß Sicherinnern auch heißen kann: sich zur Wehr setzen gegen die mögliche Gefahr des Vergessens.

Schon diese wenigen Bemerkungen zeigen die Vielschichtigkeit des Problems „Tradition", was besonders eindrucksvoll in dem Diskussionsbeitrag von Joachim Ritter aufgewiesen wurde. (Überhaupt vervollständigen und erläutern die mitabgedruckten Diskussionsbeiträge manches, was in dem hier vorliegenden Vortrag selbst, den Pieper am 16. Januar 1957 in Düsseldorf gehalten hat, notwendig nur angedeutet werden konnte.)

Geradezu gleichbedeutend mit dem Begriff der „Überlieferung" ist die Bezeichnung „Autorität" (Urheberschaft) der „Alten", das heißt hier der „dem Ursprung Nahen, der Frühen, der Anfänglichen". Mit Recht wird hierbei auf Sokrates-Platon zurückgegangen. Sokrates sagt, „der Rang und die Autorität der Alten sei darin begründet, daß sie aus göttlicher Quelle eine Kunde empfangen haben und das auf solche Weise Empfangene weitergeben. Hierdurch sind sie, die Alten" (S. 22). Nicht beruht ihr Rang etwa auf ihrer Genialität oder Kühnheit der Gedanken, auch ist er nicht (bei allem selbstverständlichen Respekt vor dem Greisenalter) in ihrem biologischen Alter begründet, sondern er liegt allein darin, „daß sie auf eine ganz und gar ungewöhnliche Weise die Empfänger einer ganz und gar ungewöhnlichen Gabe sind" (S. 23). Nach Platons Charakterisierung sind sie „der Sphäre des Göttlichen näher als der durchschnittliche Mensch; sie sind ‚besser als wir', was eher die reichere Fülle des Lebens zu bedeuten scheint als die bloße Moralität; vor allem aber: die Alten geben eine aus göttlicher Quelle empfangene Kunde weiter" (S. 23 f). Hier liegt eine ganz offensichtliche und entscheidende Gemein-

samkeit der Auffassung mit der christlichen und, wie ich hinzufügen möchte, der jüdischen Theologie vor; allerdings mit dem Vorbehalt, daß man den Begriff „die Alten" in dem soeben umschriebenen strengen und engen Sinn versteht. Es gibt aber im Sprachgebrauch, und auch bei Platon, noch einen weitergefaßten Begriff „die Alten", der alle Geister der Vergangenheit umschließt, „deren Gedanken und Lehren in besonderem Maße gespeist sind aus der auf göttlichen Ursprung zurückweisenden Wahrheitstradition" (S. 24).

Wenn nun die allerdings wichtige Frage gestellt wird, „ob es eine Verpflichtung gibt, etwas ‚von alters her' Gesagtes und Getanes überhaupt als gültig anzunehmen und weiterzugeben", so kann und muß man darauf sehr präzise antworten: Ja, eben „weil es aus göttlicher Quelle stammt" (S. 26 f).

Eine der Hauptthesen Piepers lautet nun, daß letzthin die Einheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, in der Gemeinsamkeit von Tradition im strengen Sinne, das aber heißt jetzt in der gemeinsamen Teilhabe an der letzten Endes auf das Wort Gottes zurückgehenden heiligen Überlieferung, wurzelt. Das aber bedeutet, „daß eben diese ‚heilige Überlieferung' in jeglichem geschichtlich antreffbaren Traditionsbestand die eigentliche Mitte sei. Vor allem aber: jede auf den Grund zielende Erörterung über die Gültigkeit und Verbindlichkeit von Überlieferung sieht sich unausweichlich vor die Frage nach dem ersten Ursprung des traditum gestellt" (S. 56).

In bemerkenswerter Weise unterstrich Staatssekretär Leo Brandt, der Herausgeber dieser Schrift, in seinem Votum die Grundauffassung Piepers, nach der eben „bestimmte, letzten Endes religiöse Werte als die wesentlichen anzusehen sind, die von der Tradition weitergetragen werden", und Brandt knüpfte daran die heute nur allzu berechtigte Mahnung: „Achten wir darauf, daß Naturwissenschaft und Technik infolge ihrer akkumulierenden Kraft den Menschen nicht überwältigen, während er um die Tradition der geistigen Werte, der Humanitas, der Menschlichkeit, ringen muß" (S. 48).

Wenn wir (im Anschluß an den Verfasser) noch einen kurzen Blick auf die Wissenschaft werfen, so können wir summarisch sagen, daß es offenbar zwei Arten menschlicher Wissenschaft gibt, von denen die eine auf Autorität und Tradition, die andere auf Vernunft und Erfahrung jedenfalls vorwiegend beruht. Prototyp der einen, sagt man landläufig, sei die Theologie, die allein durch das tradierte göttliche Wort wirke. Prototyp der anderen die Physik, in der Wahrheitsüberlieferung der Alten ohne Bedeutung, unter Umständen sogar schädlich sei. Nun leuchtet zwar ohne weiteres ein, „daß die Überlieferung in den Erfahrungswissenschaften mit Fug am wenigsten bedeutet, während die Theologie geradezu definiert werden kann als Wissenschaft von der Überlieferung, als Interpretation der in den tradita vernehmlichen göttlichen Rede" (S. 34). Man darf dabei aber nicht vergessen, daß die Theologie nur dann ihre Interpretationsaufgabe wirklich erfüllen kann, wenn sie zugleich alles mitbeachtet und mitbedenkt, was wir sonst noch, beispielsweise von der Philosophie oder Biologie her, zuverlässig über die Welt, den Menschen und seine Stellung in der Welt wissen. Gerade die im Maße unseres ständig wachsenden Weltwissens sich immer wieder wandelnde Deutung (wofür sich außer dem von Pieper erwähnten biblischen Schöpfungsbericht noch manche anderen Beispiele nennen ließen) der — und das ist hier das Entscheidende — trotzdem unveränderlichen Tradita ist einer der wichtigsten und erregendsten Vorgänge der Geistesgeschichte. *Gerhard Hennemann*

Friedrich Heer: Experiment des Lebens. Von den Wegen in die Zukunft. Glock & Lutz-Verlag, Nürnberg 1957, 325 pp.

Man wird es Friedrich Heer zu danken wissen, daß er über die geistesgeschichtliche Analyse hinaus Wege aufzeigt, die nach seiner Auffassung der verantwortlich denkende Mensch be-

schreiten soll. Dabei verfährt Heer mit einer beglückenden Offenheit, die sich wohltuend von allen Schablonen, festen Fronten und religiösen Paradigmen löst. Echte, tiefgreifende Kritik an seiner eigenen katholischen Kirche spürt man durch diesen ganzen Band hindurch. Echte Katholizität, in der ganzen Weite geistigen Ein- und Ausatmens, offene Liberalität, die sich allen Denkens auf der ganzen Welt erschließt und den Mut zu Synthesen bestärkt, ein neuer Thomismus des sic et non liegt in diesem „Experiment", wie Heer es gewagt sehen will. Allerdings vermißt man bei der Großzügigkeit, wie die Synthese im einzelnen zu vollziehen ist. Das bedeutet: Heraustreten aus der „festen Burg" des politischen oder religiösen Konventikels, eine geradezu optimistische Bereitschaft, die in weltweiter Kommunikation (Heer sieht die weltweite Elite von Peking bis Moskau) neue Reiche entdeckt, denn „Gott ist größer" geworden. Heer bringt eine Fülle geistesgeschichtlichen Materials in die Diskussion, wobei allerdings die Frage entsteht, wie weit die Parallelen, die ausgezogen werden, überzeugen. Diese Weite und Fülle, die Heer in allen seinen Werken bringt, führt den Leser überdies in die Schwierigkeit, den Orientierungsfaden zu behalten und läßt eine leise Sehnsucht nach „Ordnung" aufkommen. Die Lektüre Heerscher Werke bringt meist Unruhe, die thomistische Weite manchmal sogar Ratlosigkeit, Heers Experiment zeigt eben Wege, aber keine Auswege.

Georg Huntemann

Siegfr. Landshut / Wolfg. Gaebler: Politisches Wörterbuch, I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 265 pp.

Zwei Jahre nach dem Erscheinen des Fischer-Lexikons „Staat und Politik" von Ernst Fraenkel und Karl Dietrich Bracher legen Siegfried Landshut und Wolfgang Gaebler ihr „Politisches Wörterbuch" vor. Wir haben damit im Nachkriegsdeutschland die vierte derartige Publikation — nach Theimer, Pfeffer und zuletzt Fraenkel-Bracher. Zunächst drängt sich unwillkürlich ein Vergleich zwischen den beiden jüngsten Veröffentlichungen auf. Aber eigentlich versagen hier gemäße Bewertungsmaßstäbe, weil Zielsetzung und Gestaltung jeweils schon im Ansatz verschieden sind. Haben wir es bei Fraenkel-Bracher mehr mit einem Sachwörterbuch der Politik zu tun, wobei die ideengeschichtlichen und praktisch-politischen Fragen in längeren Abschnitten eingehend (und mit Bibliographie) behandelt werden, so erschließt uns Landshut das Feld des Politischen auf die lexikalische, prägnant definitorische Art. Beide aber dokumentieren auf verschiedene Weise die gleiche Absicht, nämlich „die Fruchtbarkeit und Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der Politik darzutun und die Ergebnisse solcher Bemühungen einem weiteren Kreis zugänglich zu machen". (Fraenkel-Bracher, a. a. O. p. 5.)

Das „Politische Wörterbuch" hat in etwa 1250 Stichworten politische Ereignisse, Ideen, Verträge und Institutionen beschrieben und definiert, wobei absolute Zuverlässigkeit und Prägnanz hervorzuheben sind. Besonders wohltuend wird es der Benutzer dieses Wörterbuches empfinden, daß er nicht in die bisweilen eigenwilligen, terminologischen Konstruktionen der politischen Wissenschaften hingestürzt und ihm nur ein geringes Maß an politischer Vorbildung zugemutet wird. Es gehört schon ein beachtliches Quantum lexikalischer Fertigkeit dazu, eine derartige Stoffülle so zuverlässig zu komprimieren. Man wird freilich mit den Verf. rechten können, ob die ideengeschichtlichen Artikel (z. B. Konservativismus p. 119, Liberalismus p. 126 f) nicht doch ein wenig allzu verdichtet sind. Für unsere derzeitige Gestaltung des politischen Lebens ist in den entsprechenden Artikeln ausführlich Bezug genommen auf die Bestimmungen des Bonner Grundgesetzes — die „Bundes"-Artikel stellen ganz allgemein einen vorzüglichen Abriß unserer Verfassungssituation dar. Die neuen europäischen Institutionen und Verträge werden ebenso erläutert wie die europäischen und außereuropäischen Parlamente, wie die Wahlmöglichkeiten, die Grundkräfte des politischen Lebens, die verfassungs-

rechtlichen Verfahrensweisen usw. Es sei zur Illustration nur eine Stichwortreihe an beliebiger Stelle (p. 64 ff.) herausgehoben: Demonstration, Demontage, Depesche, Deportation, Depossedierung, Deputation, Derogation, Desintegration, Désintéressement, Despotie, Détente, DDR, Deutschland-Vertrag ... Hier erhält der politisch Interessierte knappe und zuverlässige Information — für die politische Wissenschaft selbst ist das Wörterbuch eine Bestätigung ihrer „Fruchtbarkeit und Notwendigkeit". *Joachim H. Knoll*

Dieter Oberndörfer: Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft. (Freiburger Studien zu Politik und Soziologie, ed. A. Bergsträsser und H. Popitz.) Verlag Rombach, Freiburg i. Br. 1958, 195 pp.

Der junge Soziologe Dieter Oberndörfer hat sich mit diesem Werk einen ganz hervorragenden Auftritt auf der so bewegten Bühne der Soziologie geschaffen. In einem klaren und präzisen Stil, in geradezu fesselnder Darstellungskunst und in einer durch eigene scharfe Beobachtung in Amerika gesättigten Fülle des Materials bringt Oberndörfer eine Situationanalyse des amerikanischen Menschen, die in Bedeutung den Analysen eines Erich Fromm, David Riesman u. a. kaum nachsteht. Das Phänomen des Konformismus in der amerikanischen Gesellschaft, die Umbildung zum technischen Lebensstil wird in diesem anschaulichen und dem „Sitz im Leben" nahen Werke (Sexualität, Arbeitswelt, religiöses Leben, Konsumfront) für alle Bereiche des amerikanischen Lebens dargestellt. Oberndörfer stellt darüber hinaus seine Analysen in einen lebendigen Dialog mit der amerikanischen Antwort auf die Herausforderung der technischen Welt. Dabei werden nicht nur die kritischen Analysen amerikanischer Soziologen angeführt, sondern vor allem auch die geistesgeschichtliche Spiegelung des Phänomens in der Dichtung (Wolfe, Hemingway, Faulkner) und auch — in der Theologie (Tillich, Niebuhr). — Der Verfasser, der bewußt auf eine wertfreie Soziologie verzichtet, wird allerdings gerade in dem Unterfangen des Wertens seinen Intentionen kaum gerecht. Wie erratische Blöcke stehen die Termini „Wert" und „Transzendenz" auf vielen Seiten seines Buches, ohne daß es ihm gelungen wäre, diese Begriffe durch das — entweder aus der Vergangenheit oder den Möglichkeiten moderner Existenz ersehene — soziologische Bild zu füllen. So bleiben diese Leitbegriffe leer und formalistisch. Auch würde zu der s e h r kritischen und negativ wertenden Analyse des modernen amerikanischen Gegenwartsmenschen das Gegenbild einer aus „Werten" und „Transzendenz" lebenden Gesellschaft (etwa aus der puritanischen Vergangenheit einzelner amerikanischer Staaten) dem ganzen Buch eine spannungsvollere Polarität gegeben haben. Es bleibt also gerade für eine bewußt nicht wertfrei verfahrende Soziologie die Frage nach dem Maßstabe, von dem aus gewertet wird. Schon die Andeutung eines solchen Maßstabes bleibt uns Oberndörfer in diesem Werk schuldig, vielleicht aber wird sein weiterer wissenschaftlicher Weg uns seinem Ziele näher führen, das wäre dann allerdings eine Erlösung, auf die die Soziologen selbst schon lange vergebens warten.

Georg Huntemann

Jewgenij Samjatin: Wir, Kiepenheuer & Witsch, Köln und Berlin 1958, 253 pp.

Dieses Buch füllt eine bedeutsame Lücke für die Geistesgeschichte der Utopien aus. Es steht außer allem Zweifel, daß dieses Buch, das 1920 publiziert wurde, Orwells und Huxleys Utopien entscheidend beeinflußt hat. Samjatin schrieb sein Buch in Rußland unter dem unmittelbaren Eindruck der Entwicklung totalitärer Gesellschaftsformen, es weist in geradezu klassischer Form alle die Strukturelemente auf, die wir bei den großen Utopien des 19. und 20. Jahrhunderts kennengelernt haben. Die technisierte Welt, die alle Lebensgebiete des Einzelmenschen (einschließlich Sexualität) einplant und der freien Verfügungsgewalt des Menschen entzieht, die

technische Perfektion und die mit ihr gegebene Normung des Menschen in einige wenige Typen. Bedeutungsvoll — wie bei Orwell und Huxley — ist der Außenseiter, der sich gegen das totalitäre Zwangssystem auflehnt und — wiederum wie bei Orwell — bekehrt wird. Das heißt, daß wir bei Samjatin wohl das erste Schreckbild von der nicht zu entgehenden Entselbstung des Menschen haben, das heißt das Bild des gegenüber dem Totalitätsanspruch nicht mehr innerlich über sich verfügenden Menschen, womit die Unmöglichkeit des Martyriums im totalitären Staat aufgezeigt ist. — Im utopischen Staate herrscht — von diesen Außenseitern und einigen „Wilden", die noch in einer Art Naturschutzpark ihr Dasein fristen, abgesehen, Glück und Zufriedenheit. „So gibt es keinen Grund mehr zum Neid, denn der Nenner des Bruches Zufriedenheit ist Null geworden — und der Bruch wird zur großartigen Unendlichkeit." — Die Ausschaltung der Freiheit („Freiheit und Verbrechen sind so eng miteinander verknüpft") wird als die primitivste Voraussetzung des Glückes angesehen, dem „Wohltäter", (entsprechend Orwells „großem Bruder") dem Diktator, wird in gottesdienstähnlichen Feiern gedankt: „Und zwang das Feuer in Maschin und Stahl, das Chaos in die Fesseln des Gesetzes." — Es gehört fast zum Charakter einer Utopie, daß sie, wenn sie in Romanform geschrieben ist, vom rein literarästhetischen Gesichtspunkt viele Wünsche offen läßt, doch sollten solche Werke wesentlich eben als Utopie auf ihren politischen und anthropologischen Wert hin angesehen werden.

Georg Huntemann

Kultur- und Literaturgeschichte

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. 1. Reihe, 13. Band, herausgegeben von Johannes Vincke, Aschendorffsche Verlagsbuchh., Münster Westf. 1958, VIII und 302 pp., 6 Kunstdrucktafeln.

Neben zwei kunstgeschichtlichen Untersuchungen (H. G. Franz, Die ehemalige Moschee in Córdoba und die zweigeschossige Bogenordnung in der maurischen Architektur; G. Richert, Der deutsche Meister Anye Bru, der Maler der Tafeln vom Altarwerk aus San Cugat del Vallés), einer wirtschaftlichen Abhandlung (M. Mitjá, Dificultades de la industria y comercio alemanes para abrirse paso en Barcelona hasta 1410) und einzelnen kleinen Beiträgen (J. Vincke, Nachrichten über den Deutschen Orden in Spanien) und einer Zusammenstellung (J. Vives, Revistas españoles de Ciencias históricas) mögen hier vor allem zwei Aufsätze interessieren.

Der weitaus umfangreichste Beitrag des Bandes ist eine sehr klare und wertvolle Untersuchung von Franz Richard Franke über „Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam" (1/170). Während die mozarabische Literatur bis ins 9. Jahrhundert hinein keine brauchbaren Angaben zur Lage der spanischen Christen unter maurischer Herrschaft bringt, verfügen wir in Bezug auf den Zeitraum von etwa 840—860 mit den Schriften der Speraindeo, Eulogius und Alvar über ein verhältnismäßig reiches Quellenmaterial. Dieses zum ersten Male systematisch ausgewertet zu haben, ist Verf.s Verdienst. Er wirft damit neues Licht auf die Aufstandsbewegung der Christen in Cordova um die Mitte des 9. Jh.s, in deren Verlauf etwa 50 Christen freiwillig oder gezwungen zu Märtyrern wurden, sowie auf die Gegensätze im maurisch besetzten Spanien, wo einer beträchtlichen Gruppe christlicher Renegaten und deren Nachkommen, die sich oft, veranlaßt durch religiöse Gleichgültigkeit, Fehler der Kirche, den Modezwang des mohammedanischen Lebensstils usw. als eifrigere Muslimen gaben denn die in verschiedenen Schüben in Spanien eingetroffenen Araber und Berber, eine Masse kämpferisch gestimmter Christen gegenüberstand, die in der Sprache gerne auf Kampf- und Waffenmetaphern zurückgriffen, wie sie seit Paulus in der Kirche geprägt und angewendet worden waren. F. zeichnet ein fesselndes Bild vom geistigen Abwehr- und Angriffskampf jener neuen „militia Christi", deren Anhänger meist recht

gut Arabisch verstanden und die Grundlagen des Islams, Koran wie Hadith, aus eigener Anschauung kannten, sowie von der mannigfachen Beurteilung der Märtyrerbewegung von Cordova auch innerhalb der christlichen Reihen selbst.

W. Brüggemann (Romantisches in Calderóns comedia mitológica Eco y Narciso, 239/58) gibt, ausgehend von der Feststellung, daß die Aufnahme Calderóns durch die deutsche Romantik bis heute noch recht ungeklärt ist, einen willkommenen, brauchbaren Beitrag zur Klärung der inneren Voraussetzungen der romantischen Aufnahme Calderóns in Deutschland, indem er romantische Züge an einem Calderónschen Stück, Eco y Narciso, nachweist.

Albert Junker

Ferdinand Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter vom 5. bis 16. Jahrhundert. 13. und 14. Buch. Neu herausgegeben von Waldemar Kampf bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt und beim Verlag Benno Schwabe, Basel 1957, XV, 925 pp.

Mit dem Erscheinen des vorliegenden Bandes ist nunmehr die Neuherausgabe des Hauptwerkes von Ferdinand Gregorovius abgeschlossen. Damit ist die noch immer adäquateste Darstellung der einzigartigen Größe Roms wieder für die interessierte Leserschaft greifbar.

Die Einbeziehung der Renaissance in sein der mittelalterlichen Geschichte Roms gewidmetes Werk hat Gregorovius mit dem Hinweis begründet, daß bei der universalen Natur Roms die Zerstörung des „römisch-kirchlichen Ideals des Mittelalters" erst durch die deutsche Reformation einen gewissen Abschluß erreicht habe. Es ist zu vermuten, daß dieses historischer Logik entstammende Urteil den künstlerischen Intentionen des Geschichtsschreibers entgegenkam. Gewährte es ihm doch die Möglichkeit, mit der Darstellung dieser glanzvollen Epoche, deren politische, geistige und kulturelle Bewegungen nach Rom ausstrahlten, von dort vielfältige Impulse empfingen und zeitweise wie in einem Brennspiegel zusammengefaßt wurden, sein Werk zu krönen.

Statt auswählender Hinweise sei auf das z. T. aus unbekannten Quellen geschöpfte Nachwort des Herausgebers, Ostpreuße wie Gregorovius, verwiesen: Entstehung, Aufnahme und Wirkung der Geschichte der Stadt Rom (p. 743 bis 788). Aus der Fülle geistesgeschichtlicher Hinweise, die in der Studie von Kampf enthalten sind, seien nur zwei, allerdings zentrale Punkte erwähnt: Die Frage nach Antrieb und Ziel und nach der Art der Geschichtsschreibung von Gregorovius. Die dem Humanitätsideal des 18. und 19. Jahrhunderts entstammende und unter enthusiastischer Hingabe durchgeführte Absicht, das gesamte Leben der ewigen Stadt darzustellen, hat Gregorovius „. . . . nicht um der abstrakten Wissenschaft willen . . ." ausgeführt. Diese hatte ihn stets kalt gelassen. Antrieb allein war für ihn die Liebe zum Gegenstand, zur Roma aeterna und ihrer fortwirkenden weltgeschichtlichen Bedeutung. Diese Aufgabenstellung, Brücken zu schlagen aus der Vergangenheit zu der mit hoher Anteilnahme erlebten Gegenwart, die Gregorovius stets klar vor Augen stand, erinnert an die Forderung, die J. G. Droysen an große Geschichtsschreibung stellt: unmittelbare und lebendige Beziehungen zur Gegenwart zu schaffen. Sie verbindet ihn auch mit E. Troeltsch, der nachhaltig eine rein kontemplative Geschichtsschreibung ablehnte. Und diese Linie, in die auch Nietzsches berühmte Schrift über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben einzureihen wäre, kann bis auf unsere Tage ausgezogen werden.

In engem Zusammenhang mit der ersten steht die zweite Frage, auf die der Herausgeber im abschließenden Kapitel seines Nachworts hinweist: Gregorovius und seine Kunst der Geschichtsschreibung. Wie sehr sich Gregorovius um eine quellenmäßige Fundierung seines Werkes mühte, erweisen die von Kampf beschriebenen Archivreisen nach Florenz, Monte Cassino, dem „mittelaltrigen Athen", Bologna, Todi, Neapel, um nur einige der vielen

Stationen zu nennen. Daß er auf Grund der daraus erworbenen Kenntnisse imstande war, wertvolle — und akzeptierte — Vorschläge zur Organisation des italienischen Archivwesens zu machen, sei nur am Rande erwähnt. Der von seinen Kritikern häufig geäußerte Vorwurf mangelnder Quellenbenutzung dürfte damit endgültig widerlegt sein. Was sich allerdings, mehr oder weniger bewußt, hinter diesen Vorwürfen verbarg, war die Kritik am Ästhetischen, am Künstlerischen in der Geschichtsschreibung von Gregorovius. Dabei übersah man, daß die vielfältigen Aufgaben der Historie ihre jeweils eigene Form der Darstellung fordern und daß die in positivistischer Befangenheit befragten Quellen Wesentliches ihres geschichtlichen Aussagewertes verschweigen. Gregorovius dagegen hatte erkannt, daß Sagen und Legenden zwar keine „Fakten" sind, wohl aber Quellen zur Erkenntnis der geistigen Welt von Autor und Leser. Mit der genialen Sicherheit des großen Geschichtsschreibers, dem die Weite des Gesichtskreises und die Kraft, die Mühsalen einer großen Aufgabe bis ans Ende zu tragen, eignen, hatte er die richtige Darstellungsform, die epische, gefunden, um das von vielerlei methodischen Klippen umgebene Werk zu schaffen. Denn auch in der Geschichtsschreibung ist das Epische die verbindende Kraft, welche die fast unübersehbaren Detailmassen zu einem organisch gewachsenen Ganzen zusammenschmiedet. Hier verliert sich dann die Grellheit der „Fakten" zugunsten des, „wie es gewesen ist", das durch das Wort des Erzählers noch einmal in der Seele des Lesers zur Gegenwart erweckt wird. Gewiß, die Vergangenheiten an sich sind tot, unwiderruflich hinabgesunken. Aber wem es gelingt, sie durch die Kraft der Intuition zu beleben, die aus souveräner Kenntnis des Stoffes, meisterhafter Handhabung der Methode und künstlerischer Einfühlung erwächst, dem gebührt mit Recht der Ehrentitel des Geschichtsschreibers.

Es würde zu weit führen, jene zahlreichen Stellen anzugeben, wo die Anpassung des Stils an den Gegenstand in vollem Maße geglückt ist, wo die durch Anschauung sinnlich gewordenen mythischen Gestalten sich in die Darstellung einfügen. Wer sich in das stattliche, in weinrotes Leinen gebundene, mit goldenem Ausdruck — also den Wappenfarben Roms! — versehene Werk vertieft, wird feststellen: Großen geistigen Leistungen wohnt etwas Inkommensurables inne; trotz gewandelter Einsichten vermögen sie fortzuwirken. Dem Band ist dankenswerter Weise ein übersichtlicher, vergleichender Plan des alten und neuen Roms beigegeben. Ein sauber gearbeiteter, sehr ausführlicher Index von über 140 Seiten Umfang gestattet die rasche Orientierung über Personen und sachliche Fragen. Mit Gewinn wird der interessierte Leser auch die Möglichkeit nutzen, an Hand der abgedruckten Anmerkungen und der Varianten zwischen der 1. Auflage von 1870 und der 4. von 1894 die Nuancierungen im Urteil von Gregorovius kennen zu lernen. Mit großer Sachkenntnis hat der Herausgeber in vorbildlicher Akribie eine instruktive Bibliographie der wichtigsten europäischen und amerikanischen Forschungen zusammengestellt. Sie reicht von der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts bis kurz vor das Erscheinungsjahr des vorliegenden Bandes.

Vorbehaltlos sei deshalb dem Herausgeber Waldemar Kampf für seine vorzügliche Edition, der wissenschaftlichen Buchgesellschaft und dem Verlag Schwabe aber für das Erscheinen dieses bedeutenden Geschichtswerkes gedankt.

Bernd Ottnad

Adalbert Schmidt: Literaturgeschichte. Wege und Wandlungen moderner Dichtung, Verlag „Das Berglandbuch", Salzburg/Stuttgart 1957, 530 pp.

Wenn man Einblick nimmt in eine der zahlreichen „Literaturgeschichten" oder ‚Statt einer Literaturgeschichte' geschriebenen Werke, die im letzten Jahrzehnt erschienen sind — mehr als ein Einblick lohnt in der Regel nicht—, so fragt man staunend, welchen Zweck sie denn erfüllen sollen und ob ein Bedarf für sie vorhanden ist.

Ist etwa der Zweck der Literaturgeschichtsschreibung heute der geworden,

denen eine Eselsbrücke zu schaffen, die mit der Dichtung selbst nicht umgehen wollen oder können, damit sie trotzdem über sie mitzureden vermögend werden? Darf heute Aufzählung des Bestandes noch das Prinzip sein? Soll Wertung enthalten sein? Darf der Literarhistoriker souverän alle Fragestellungen, die die Literaturwissenschaft gestellt hat, übergehen, als hätte es nie diese Wissenschaft gegeben? Ist nicht der Kreis der Leser zu bedenken, ehe man zur Feder greift? Belasten andrerseits solche Überlegungen nicht den, der sich ans Schreiben von Literaturgeschichte macht, hemmend?

Da Dichtung Ereignis des Geistes ist, sollte der Literaturgeschichtsschreiber doch wohl auch gewisse Bedingungen für das Handwerk des Historikers der Dichtung erfüllen? Daß er sich in jedem Falle selbst darstellt, muß er in Kauf nehmen.

In der hier anzuzeigenden „Literaturgeschichte" sind fast hundert Seiten Bibliographie enthalten, Daten und Hauptwerke angebend. Die Beigabe von Dichterbildnissen verschafft uns manchen Aufschluß. Der Einband ist geschmackvoll und in der Farbe erfreulich. Was enthält er?

Zunächst ist der Naturalismus geistesgeschichtlich betrachtet; im nächsten Kapitel impressionistische Dichtung mit Thomas Mann, bei dem das Wesentliche im ganzen getroffen, doch Tiefgang zu vermissen ist, Schnitzler, Liliencron und Dehmel nach Gehalt und Form gewürdigt. Im Abschnitt Neuromantik steht eine breite und treffende Charakterisierung Hugo von Hofmannsthals neben manchem, was überflüssig erscheint. Dann kommt der Expressionismus zu Wort, aber wenig von der sprachlichen Seite und der der Gestalt überhaupt. Von Benn wird ein wirklicher Eindruck vermittelt, aber es fehlt jede Kritik. Erfreulich ist, daß beim Dadaismus Unsinn auch Unsinn genannt wird. Die Darstellung Trakls wird dem Zerfetzten der Dichtung Trakls, seiner Formzersetzung und der seelischen Lage des Dichters nicht gerecht, übersieht auch seine Drogenverfallenheit, aus der seine Dichtung erst ganz zu verstehen ist. Das folgende Kapitel bringt neben George, über den in Kürze Wesentliches gesagt ist, Rilke, Weinheber, Friedrich Georg Jünger und andern fast nur Unbekannte in allerdings mancherlei verheißenden Proben. In dem etwa klassizistische Dichter umfassenden Abschnitt — der Verfasser hat je eigene Benennungen gewählt, hier ‚Tradition und Erneuerung' — ist oft, wie etwa bei Paul Ernst, auch die nur andeutende Charakterisierung des Formalen zu vermissen, während von Hermann Hesse, dem Künstler und dem Werk, der Entwicklung und dem Ziel, ein gutes Bild vermittelt wird. Die Würdigung von Karl Kraus jedoch ist unangemessen. Tiefe fehlt auch anläßlich Bindings. Gut ist der Gedanke der Stifternachfolge (im Sinne der Gleichgestimmtheit) und der der Barockwirkung. Unter den Erben der großen Humoristen findet sich die drollige Reihe Penzoldt — Albert Vigoleis Thelen — Morgenstern. Schließlich erhellt dasselbe Kapitel das Wesen der Novelle und der Kurzgeschichte. Das nächste vereinigt so Verschiedenartiges wie Arbeiterdichtung, Hans Grimm, Erich Kästner, Brecht, Tucholsky, Erhart Kästner, Jochen Klepper, Hagelstange, Holthusen, Zuckmayer und in teilweise öder Aufzählung zahllose wenig Bekannte. Die große Hamsunnachfolge bringt der nächste Abschnitt, den die fehlende Wertung unerfreulich macht. Beim historischen Roman geht es nicht ohne Plattheiten, Kritiklosigkeit und Aufzählung ab (besonders abschreckend 318 ff.). Herausgehoben wird Kolbenheyer. Dem Kapitel ‚Dichtung und Glaube', in das doch wohl R. A. Schröder gehört hätte, meint man anzumerken, daß es auf Quellenkenntnis und eigenem Urteil beruht. Auch die Charakterisierungen von fremdländischen Dichtern genügen den Anforderungen, die an eine „Literaturgeschichte" zu stellen sind, ebenso die Würdigungen einiger Dichterinnen, während im folgenden in den Surrealismus zwar gut eingeführt wird, aber gegründete persönliche Stellungnahme des Verfassers nur hin und wieder zu finden ist. Warum bei der sogenannten existenzialistischen Dichtung Rilke unter die Sartre, Camus, Anouilh, Kafka,

Max Frisch, Friedrich Dürrenmatt und Randfiguren des Modernismus geworfen wird, bleibt unklar. Ebenso, warum das sonst so häufig zu vermissende Werturteil gerade bei Hemingway erscheint. Wenn man zu der Frage Dichtung und Glaube etwas beizutragen hat, warum enthält man sich der Wertung gegenüber der existenzialistischen Dichtung? Im letzten Kapitel hätte man gern Stellungnahmen zu den ausführlich behandelten Musil und Broch gesehen. Bei Ernst Jünger, der Abschlußfigur, wird wieder bewertet.

Ich halte eine Erörterung der Form gegenüber Sprachkunstwerken immer für notwendig. Hier liegt sie oft vor, oft fehlt sie. Und der Standpunkt des Literarhistorikers sollte doch kenntlich und durchgängig gewahrt sein! Das Werk beabsichtigt immer wieder Durchblicke und Querverbindungen. Man erhält einen Gesamteindruck von der Dichtung der Zeit. Leider mußte es der von Zersetzung, Zerfetzung und Zerstückelung von Mensch und Werk in der neueren Literatur sein. *Hanns Haeckel*

Diversa

E. Kirsten u. W. Kraiker: Griechenlandkunde. Ein Führer zu klassischen Stätten. Carl Winter Universitäts-Verlag, Heidelberg 1956², 520 pp.

Seit dem Baedecker für Griechenland, der 1908 zum letzten Male in deutscher Sprache erschien, fehlte dem deutschsprachigen Reisenden ein ausführliches, dem Tourismus angepaßtes Handbuch, das als zuverlässiger Wegführer durch das heutige Griechenland und seine historischen Stätten hätte dienen können. Das war um so bedauerlicher, als gerade die Ausgrabungen die letzten fünf Jahrzehnte hindurch aufs intensivste fortgeführt wurden und viel Neues zu Tage förderten; zudem wurde in derselben Zeitspanne das moderne Griechenland in immer stärkerem Maße dem Verkehr erschlossen, so daß der Strom ausländischer Besucher schon vor dem 2. Weltkrieg immer mehr anschwoll, während das Land heute fast schon den Eindruck erweckt, als Reiseziel ‚in Mode' gekommen zu sein. So entsprach denn auch die vorliegende Griechenlandkunde einem echten Bedürfnis (seit 1955 liegt nun schon die 3. Auflage vor), und der im allgemeinen Sprachgebrauch bereits abgekürzt ‚Kirsten-Kraiker' genannte Band dürfte heute kaum noch im Gepäck des deutschsprachigen ‚Bildungsreisenden' fehlen. — Nach einem einführenden Kapitel über „Griechische Landschaft und griechische Geschichte" werden systematisch die wichtigeren antiken Orte mit ihren archäologischen Ergebnissen (meist mit relativ sorgfältig ausgeführten Planskizzen) beschrieben, aber auch ihre geschichtliche und kulturelle Entwicklung wird eingehend geschildert. Ein beigelegtes Museumsverzeichnis dient dem praktischen Gebrauch ebenso wie eine sogen. „Routenkarte" des Landes, die jedoch viel zu wünschen übrig läßt. — Bei der gewiß schon großen Verbreitung, die der Kirsten-Kraiker bisher gefunden haben dürfte (gerade weil ein mit ihm vergleichbares, ausführliches deutsches Handbuch völlig fehlt), ist es um so bedauerlicher, daß der eigentliche Ursprung des Werkes aus den Merkblättern für die deutschen Soldaten während des 2. Weltkrieges bei seiner neuen Umarbeitung nicht nur zu entdecken, sondern leider ganz offensichtlich ist; und dies nicht etwa nur deshalb, weil im Vorwort expressis verbis sogar noch darauf hingewiesen wird . . . Einige wenige Zitate mögen als Kennzeichnung und Kommentar hierfür genügen: die Einwanderer nach Griechenland im 2. Jahrtausend v. Chr. sind natürlich „nordische" (p. 27), genauso wie bei Sparta von seiner „nordischen Grundhaltung" und seinem „bäuerlichen Kern" gesprochen wird (p. 29). „Von Norden her" auch „kamen die blonden (!) Griechen mit ihren wehrhaften Gefolgschaften" (p. 40), und beim Parthenon-Fries ist die „attische Jungmannschaft" abgebildet (p. 44). Ob und inwieweit die athenischen Nachbarstaaten sich beim attischen Bund der Stadt Athen „freiwillig unterordneten" (p. 49), dürfte bezweifelt werden, während es schon mehr als fragwürdig ist, wenn behauptet wird (p. 39), daß das moderne Griechen-

land sich „trotz des Verlustes seiner völkischen Vorposten (!) erneuern" und „die Folgen der slawischen Unterwanderung wettmachen" konnte! — Mit Absicht wurden diese wenigen Beispiele nur aus den ersten 50 Seiten des Buches gewählt. — Sparta selber wird erst auf p. 184 ff. eingehend behandelt, wobei allein seiner ältesten Geschichte 20 Seiten gewidmet werden! Zum Vergleich diene, daß Pylos mit seinen Tontafelfunden und mykenischen Kuppelgräbern nur eine halbe Seite zugewiesen erhält, und der gesamte Bezirk von Delphi mitsamt seiner Geschichte, seinem Einfluß und der Beschreibung all seiner archäologischen Bauten 16! Obschon die Geschichte des modernen Griechenlands oft genug erwähnt ist, finden sich kaum historische Hinweise auf die Ereignisse der Jahre 1941 bis 1945, während jedoch wohl von einem sogen. „rassischen Typus" gesprochen wird! — Ein ganz anderer Einwand erhebt sich auch bei der rein praktischen Benutzung des Buches, das kaum touristische Hinweise bringt und noch nicht einmal kurz Wege oder andere Möglichkeiten nennt, auf denen man abgelegene Orte oder versteckte Stätten erreichen könnte. Wenn im Vorwort als Grund für diese Unterlassung die „noch im Fluß befindliche touristische Entwicklung" des Landes angeführt wird, so kann das für die letzten Jahre doch in keinem Fall mehr gelten. Das Buch ist in dieser Hinsicht so unergiebig ausgeführt, daß der Reisende nach wie vor zum „Guide Bleu" greifen muß, — der im übrigen nicht nur in dieser Hinsicht oft aufschlußreicher und informativer ist. Daß auch in Hinblick auf die antike Mythologie das Werk viel zu wenig berichtet und den Zusammenhang dieser mit den archäologischen Fundstätten fast völlig außer acht läßt, ist ein unersätzlicher Mangel für jeden, der Griechenland an Hand dieses „Führers" bereisen will. — Abgesehen von den oben erwähnten grundsätzlichen Einwänden noch einige Hinweise für eine etwaige Neuauflage: Der Plan der Agora auf p. 62 entspricht nicht mehr dem Stand von 1956. Der Plan von Mistra (p. 211) ist viel zu undeutlich für eine wirkliche Orientierung. Bei der Einteilung der minoischen Kultur (p. 275) sollte jetzt auch die neue von N. Platon zumindest genannt werden, die doch viel aufschlußreicher und deutlicher ist als die alte von Evans (in: A. Guide to the archeological Museum of Heraclion, 1955, p. 29/30). Die Beschreibung von Knossos ist verwirrend; im Plan (p. 279) werden Dinge genannt, die im Text eine Erklärung brauchten. Bei Aja Triada (p. 283) wird der Sarkophag nicht einmal erwähnt, ebenso wie ein Hinweis auf die Taphoi fehlt. Thessalien verdiente viel ausführlicher behandelt zu werden, besonders Larissa, Volos und der Pelion. — Abschließend kann man nur sagen, daß man nach wie vor auf eine endliche Neuauflage des Baedekkers hoffen muß, wobei im übrigen auch die letzte Auflage von 1908 dem Reisenden noch immer ausgezeichnete Dienste leisten kann!

Clemens M. Bruehl

Arnold Frhr. v. Vietinghoff-Riesch: Letzter Herr auf Neschwitz, ein Junker ohne Reue, Verlag C. A. Starke, Limburg/Lahn 1958, 416 pp, 16 Bildtf.

Diese Memoiren des jetzigen Ordinarius für Forstgeschichte an der Universität Göttingen sind von besonderem Interesse für die Spätzeit des kgl. sächsischen Adels, der ebenso wie der preußische von der Geschichte ausgelöscht worden ist. Der Verf., der in seiner Familientradition stark verwurzelt ist, die teilweise auch in das Baltikum gehört, ist in den beiden Kriegen und in der Zwischenkriegszeit viel zum Nachdenken gekommen und er berichtet so viele Erlebnisse und Erfahrungen, daß auch der Leser nachdenklich werden muß. „Ein Junker ohne Reue" ist die erzählende Illustration — Verf. kann erzählen — zu W. Görlitz' Schilderung vom Untergang des Junkerstandes. Darüber hinaus gibt diese Autobiographie ein wertvolles Stück Zeitgeschichte wieder, das der Öffentlichkeit weniger bekannt zu sein pflegt.

H. J. Sch.

BAND XI 1959 HEFT 1

ZEITSCHRIFT

FÜR

RELIGIONS-

UND

GEISTESGESCHICHTE

Herausgegeben durch

E. BENZ (MARBURG) und H. J. SCHOEPS (ERLANGEN)

unter Mitwirkung von

W. F. ALBRIGHT (BALTIMORE)
G. MENSCHING (BONN)
M. SIMON (STRASBOURG)
G. WIDENGREN (UPPSALA)

in Verbindung mit der Klopstock-Stiftung Hamburg

E. J. BRILL-VERLAG GMBH · KÖLN

INHALT

Gustav Mensching: Fragen und Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung auf dem 9. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Tokyo 1958 1
Julius Gross: Ur- und Erbsünde bei Haimo von Auxerre 14
Lutz Hatzfeld: Staatsräson und Reputation bei Kaiser Karl V. . . 32
Heinz Lorenz: Das Bewußtsein der Krise und der Versuch ihrer Überwindung bei Wilhelm Dilthey und Graf Yorck von Wartenburg . . 59

Miscellanea:
Hans-Joachim Schoeps: Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars von Qumran 69
Ders.: Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen 72
R. McL. Wilson: Some recent British publications 77
Gottfried Salomon-Delatour: Kurt Breysig (1866—1940) . . . 80
Buchbesprechungen 85

MITARBEITER DIESES HEFTES

Prof. Dr. Viktor Achter, Mönchen-Gladbach, Waldnieler Str. 175
Anton Bastion, c/o Fugger, Klagenfurt, Unterer Almweg 15
Dr. E. L. Ehrlich, Basel, Furkastr. 75
Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen, Händelstr. 1
Dr. Lutz Hatzfeld, Marburg/Lahn, Hohe Leuchte 6
Dr. Dr. Georg H. Huntemann, Bremen, Heymelstr. 35
Prof. Dr. Friedrich W. Kantzenbach, Neuendettelsau, Augustana-Hochschule
Dr. Joachim Knoll, Obristfeld, Kreis Lichtenfels
Prof. Dr. Friedrich Kreppel, Kaiserslautern, Pfaffenbergstr. 102
Prof. Dr. Günther Küchenhoff, Würzburg, Seinsheimstr. 13
Dr. Hans Lamm, Düsseldorf 10, Ehrenstr. 3
Prof. Dr. Hans Liermann, Erlangen, Am Meilwald 18
Heinz Lorenz, Leipzig C 1, Ferdinand-Lassalle-Str. 16
Prof. Dr. Dr. Gustav Mensching, Bad Godesberg, Moselstr. 9
Prof. Dr. Dr. Ludolf Müller, Kiel-Wellingdorf, Wehdenweg 65
Prof. Dr. Helmut Prang, Erlangen, Langemarckplatz 3
Prof. Dr. Gottfried Salomon-Delatour, Frankfurt/M., Palmengartenstr. 5
Prof. Dr. Hans-Joachim Schoeps, Erlangen, Ebrardstr. 11
Prof. D. Hermann Schuster, Hannover-Kleefeld, Kantplatz 2
† Prof. Dr. Adolf Wendel, (16) Hungen, Oberh.
Dr. R. McL. Wilson, St. Mary's College, St. Andrews, Scotland
Prof. Dr. Winfried Zeller, (16) Michelbach b. Marburg/Lahn

VERLAG E. J. BRILL GMBH, KÖLN, HAUS AM FRIESENPLATZ

Druck: Fr. Staats GmbH, Lüdenscheid, durch Rocholsche Buchdruckerei W. Jahn, Soest

Die *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* erscheint viermal im Jahre im Umfang von je 96 Seiten. Abonnementspreis pro Jahr DM 26,—, Preis für das Einzelheft DM 6,95 zuzüglich Postgeld. Die Zeitschrift ist durch jede Buchhandlung zu beziehen, oder direkt vom Verlag E. J. Brill G.m.b.H., Köln, Haus am Friesenplatz, Postscheck-Kto. Köln Nr. 18988 und Deutsche Bank, Köln, Kto. Nr. 101325. Beiträge für die Zeitschrift sind nur nach bestätigter Anfrage (Rückporto beifügen) zu senden an den Herausgeber Prof. Dr. Hans-Joachim Schoeps, (13a) Erlangen, Kochstr. 4, Seminar für Religions- und Geistesgeschichte. Für die technische Einrichtung der Manuskripte ist ein Merkblatt zu beachten, das jeder neu hinzutretende Mitarbeiter von der Redaktion erhält bzw. anfordern kann. Über unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare von Neuerscheinungen behält sich die Redaktion die Entscheidung vor, ob Einzelrezension, Beurteilung in Forschungsberichten oder bloße Titelnennung erfolgt. Eine Verpflichtung zur Rezension erkennt die Schriftleitung nur an, wenn sie selber ein Buch zur Besprechung angefordert hat.

H. J. SCHOEPS

Was ist und was will die Geistesgeschichte?

Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung

134 Seiten · 8° · Leinen DM 9,90

Der Geist einer Zeit kommt in allen Manifestationen des geistigen Lebens zum Ausdruck: Weltanschauungen, Lebensformen, Stilprägungen und Geschmacksbildungen. Alle Gebiete des Lebens, Staat, Recht, Wirtschaft, aber ebenso Kunst, Philosophie und Religion werden vom Zeitgeist beeinflußt.

Als eigentlicher Vater der Geistesgeschichte gilt Wilhelm Dilthey, der das geschichtliche Leben aus sich selbst verstehen wollte, um den geistigen Gehalt einer Zeit aus allen überhaupt erschließbaren Quellen heraus zur Darstellung zu bringen. Seither gibt es eine geistesgeschichtliche Forschungsrichtung in zahlreichen historischen Disziplinen, bis sich mit der Errichtung des Lehrstuhles für Geistesgeschichte in Erlangen ein selbständiges Fach ergeben hat, dessen Dasein der Erlanger Historiker Schoeps hier dokumentiert.

Mit dieser Schrift wird der Öffentlichkeit das Programm einer neuen Disziplin vorgelegt, die der Verfasser zwölf Jahre lang in Wort und Schrift vertreten hat. Er gibt eine wissenschaftstheoretische Begründung und zeigt auf, von welchen Richtungen her das Fach betrieben werden kann.

Die Geistesgeschichte als Zeitgeistforschung kann grundsätzlich von jeder historischen Disziplin her angesteuert und betrieben werden, ganz gleich, ob es sich um Religions-, Philosophie-, Literatur-, Kunst-, Musik-, Wirtschafts- oder Rechtsgeschichte handelt. Sofern ihre Vertreter die universale Orientierung des echten Historikers haben, werden sie die in dem Buch skizzierten Aufgabenstellungen nur begrüßen können.

MUSTERSCHMIDT-VERLAG · GÖTTINGEN

NEUERSCHEINUNG

Fritz Dickmann

Der Westfälische Frieden

Eine erste zusammenfassende Darstellung dieses Vertragswerkes und seiner Geschichte.

Dieses Werk verfolgt die weit zurückreichenden Friedensbemühungen der Mächte während des Dreißigjährigen Krieges, schildert Vorgeschichte und Anfänge des Kongresses und vor allem auf Grund der Akten von Wien, Paris und Stockholm seine bisher nur in Umrissen bekannten komplizierten Verhandlungen. So wird die Grundlage gewonnen für eine gerechte Würdigung dieses bisher vor allem in Deutschland so viel geschmähten Friedenswerkes, das eine Epoche deutscher und europäischer Geschichte abschließt und eine neue eröffnet, das zugleich den jahrhundertelangen Streit um die Reichsverfassung entschieden, die Vorherrschaft Habsburgs gebrochen, die Rechtsgleichheit der Konfessionen im Reich begründet und dem Völkerrecht neue Wege gewiesen hat.

Der Verfasser hat in langer, unermüdlicher Forschungsarbeit auf einem von der Geschichtswissenschaft bisher kaum bearbeiteten Gebiet dieses Werk über die Friedensschlüsse von Münster und Osnabrück geschrieben. Für seine Untersuchungen hat er weithin zerstreutes, meist schon im 17. und 18. Jahrhundert publiziertes Aktenmaterial und die Ergebnisse der freilich sehr zusammenhanglosen Einzelforschung der neueren Zeit herangezogen. Darüber hinaus konnte er mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft die Archive der drei Hauptsignatarmächte Österreich, Frankreich und Schweden benutzen.

XII und 620 Seiten mit 17 ein- und einer mehrfarbigen Tafel, kart. DM 54,–, Ganzleinen DM 57,–. Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF · MÜNSTER/WESTF.

SHL
WITHDRAWN
13 APR 1960

B - 6 NOV 1961